مُلحم شُكر

الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة

منشورات الجمل

هذا الكتاب

هذه الدراسة موزعة في مقدمة وأربعة أقسام وملحق. في المقدمة حاولنا تحديد الحقبة التاريخية موضوع الدرس من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية، وبيّنا نشوء النظام الديني ـ السياسي الذي برزت معه بوضوح قاتل معالم الإسلام المستقيم وهوية الخصوم المسلمين وغير المسلمين الذين حاربهم تحت اسم الزندقة. القسم الأوّل خصّصناه لفرق التيار الروحي البابلي الذي عرف أتباعه ومن دخل في دينهم من المسلمين باسم الزنادقة فحُرموا من الذمة وطوردوا. في القسم الثاني درسنا الجدل الكلامي بين التوحيد ومعارضيه وأوجه النشاط الفكري التي اعتبرت خروجاً عن الدين القويم كمعارضة القرآن ووضع الحديث والميول الثقافية الشعوبية. أما الأعلام من المتكلمين والكتاب والشعراء، وهم كثير، ممن اشتبه بصحة عقيدتهم الدينية أو تعرّضوا لملاحقة الإدارة العباسية بتهمة الانحراف الديني فدرسنا سيرهم في القسم الثالث. موضوع القسم الرابع هو ظاهرة المجون، نشوؤها وفلسفتها وأشهر ممثليها. أما الملحق ففحصنا فيه بعض الروايات التي تفيد عن تغلغل الزندقة والمجوسية في بعض قبائل العرب وفي مكة قبل الإسلام وفي فجر الإسلام.



ISBN 978-9933351625



ملحم شُكر

الزندقة في دار الإسلام



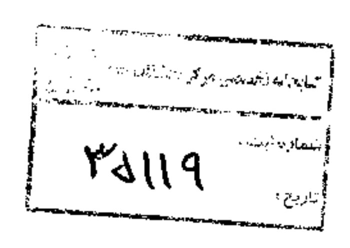
مُلحم شُكر: الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة



مُلحم شُكر

الزندقة في دار الإسلام
في القرن الثاني للهجرة

منشورات الجمل



ملحم شُكر. مولود في النبي شيت (بعلبك ـ لبنان). مُجاز في الدراسات الاجتماعية والنفسية (جامعة دمشق)، وفي الفلسفة (جامعة باريس الثامنة) وفي الإدارة الاقتصادية والاجتماعية (جامعة باريس الثالثة عشرة). خريج المعهد التطبيقي العالي لعلوم الأديان (السوربون) ودكتور في الدراسات العربية والإسلامية (جامعة باريس الثالثة). عمل في التدريس في لبنان وفي فرنسا. صدر له عن منشورات الجمل: **أضواء جديدة على الصابئين**، ٢٠١٦.

مُلحم شُكر: الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة
الطبعة الأولى ٢٠١٦

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

توطئة

يُعتبر القرن الثاني للهجرة عصر الزندقة بامتياز. يدلُّ على ذلك أوّلاً المصنفات العديدة التي أنشأها المتكلمون آنذاك في «الرد على الزنادقة» وفي «نقض الزندقة». وثانياً العدد الغفير من الشعراء والكتاب والمتكلمين الذين تناقلت لوائح الاتهام بالزندقة أسماءهم. وأخيراً الحملة البوليسية الواسعة التي نظّمتها الإدارة العباسية لملاحقة بعض الأقليات الدينية التي حمل أتباعها ومن اتهم من المسلمين بالانتماء إلى ديانتهم اسم الزنادقة.

بدأ الاهتمام الأكاديمي بالزندقة والزنادقة مع دراسة غولدزيهر عن صالح عبد القدوس التي ظهرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر. ثم نشط في النصف الأوّل من القرن العشرين حيث ترسّمت بصلابة الأطر العامة والتوجهات التي ستسود إلى أمدٍ بعيد حقل البحث. معلومٌ أنه كان يُشارُ بالزنادقة، بالمعنى الضيق، في الإسلام وقبل الإسلام، إلى أتباع الديانة المانوية التي كانت قد تأسست في أسافل الرافدين بُعيد منتصف القرن الثالث للميلاد وعرفت بعض الانتشار على هامش المسيحية في حوض المتوسط وفي الشرق. من هنا استأثر المانويون بالمحل الأوّل والأبرز. وكان قد لفت الانتباه إليهم النصوص التي تناولتهم في الفهرست للنديم وفي الملل والنحل للشهرستاني. وهي نصوص وفيرة مصدرها الأوّل المانويون أنفسهم. وكان البحث يفتقدها. لذا تُرجمت مراراً وتكراراً إلى اللغات الأوروبية. تلا ذلك نشر كتابين من السجال الكلامي. الأوّل كتاب الانتصار للخياط الذي نشره نيبرج عام ١٩٢٥ وفيه يُلِحُّ الخياط على مناضلة أشياخه من المعتزلة للمانويين وسواهم. الثاني، من تصنيف الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم الرسي، هو نقض لكتاب دعوي مانوي نسبه الإمام الزيدي لعبد الله بن المقفع. وقد حقق هذا الكتاب ونشره مع ترجمة إيطالية غويدي عام ١٩٢٧. ثم تتابعت الدراسات

باللغات الأوروبية حول الزنادقة من حيث هم المانويون. من المحور الرئيس الذي عُني خاصةً بتاريخ الكنيسة المانوية وعقائد المانويين اشتُقَّ محور رئيس آخر اهتم بعلاقة الصراع التي قامت بين الإسلام والمانوية. في هذا المحور تستوي المقالة الرائدة لجورج فَيْدا الصادرة عام ١٩٣٧ والتي درس فيها الحملة البوليسية التي شنتها الخلافة العباسية الأولى على المانويين ومن اتهم من المسلمين بالانتساب إلى مذاهبهم. تلا ذلك مباشرةً دراسة صادقي الواسعة عام ١٩٣٨ التي تناول فيها الموضوع نفسه من باب تاريخ الحركات الدينية الإيرانية في القرن الهجري الثاني باعتبار أن المانوية لم تكن عنده أكثر من فرقة مجوسية. كان صادقي أكثر إيجازاً من فيدا في مواضع وأكثر إسهاباً في مواضع أُخرى حيث تعرَّض لتاريخ المانويين قبل الإسلام ولأدبياتهم الدعوية ونشاطهم التبشيري في الوسط الإسلامي. وإن يكن العمل الذي قام به بعد ذلك أحمد أفشار شيرازي عام ١٩٥٦ ـ ونعني جمعه لكمية كبيرة جداً من المقتطفات المستلبة من النصوص العربية والفارسية عن المانويين[١] ـ لا يُصنَّف في باب البحث خاصة وأنه رأى المانوية في كل نص وردت فيه كلمة «زندقة»، فهو قد أثار الاهتمام بالثانوية من جديد ورسَّخ الاعتقاد بحضورها الباهظ في دار الإسلام. عاد فيدا فجمع عام ١٩٦٦ «شهادات» عدد كبير من المتكلمين المسلمين بالثانويين وترجمها إلى الفرنسية[٢]. تلاه مونو عام ١٩٧٤ فترجم الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار للثانويين والمجوس وقدَّم له بدراسة مفصَّلة[٣]. مونو لم يتجاوز فيدا الذي يعود إليه ولا صادقي الذي لا يعرفه. إلا أنه ألح في مقالات عديدة على مسألة لم يتعرَّض لها فيدا. لقد وجد في النصوص التي جمعها أفشار شيرازي روايات ترمي بعض معاصري النبي محمد من المكيين بالزندقة. من هنا اعتقد، وهو ما كان كثيرون قد ألمحوا إليه من قبل، أن هؤلاء المكيين ربما كانوا مانويين ممن كانت تربطهم بمؤسس الإسلام علاقات غير واضحة. نذكر

(١) أحمد أفشار شيرازي، متون عربي وفارسي در بارى ماني ومانويت، طهران، ١٩٥٦.

(2) G. Vajda, "Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites" avec en "Note annexe: l'aperçu sur les sectes dualistes dans al-Mugni fi abwab al-tawhid wa l-'adl du cadi Abd al-Gabbar", in *Arabica*, t.13 (1966), pp. 1-38,113-128.

(3) G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. Abd al-Jabbar et ses devanciers*, Paris, 1974

أخيراً دراسة أحمد طاهري ـ عراقي وعنوانها ما ترجمته «الزندقة في العصر العباسي الأوّل في الشعر خاصةً» (١٩٨٢)[١]. وكان الأحرى بالمؤلف أن يقول «لدى بعض الشعراء خاصةً». فهو قد حقّق في أخبار بعض الشعراء ممن اشتُبِه بانتمائهم إلى المانوية. وهم صالح بن عبد القدوس وبشار بن برد وأبان اللاحقي وحماد عجرد وأبو نواس وأبو العتاهية. كما استعرض اللائحة الطويلة التي لفّقها ابن النديم للمسلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون المانوية من المتكلمين والملوك والرؤساء والشعراء وسواهم. هذه باختصار، على ما نعلم، أهم الدراسات التي أُنشئت حول الزنادقة المانويين في دار الإسلام.

غير أن الزندقة كانت تشير أيضاً إلى الانحراف الديني، السري أو العلني، بالنسبة للمذهب الإسلامي المهيمن. وبهذا المعنى كان من الطبيعي أن تتعرّض لها دراسات وأبحاث لا تُحصى عدداً. بعضها مقتصرٌ على دراسة هذا الفرد أو ذاك من أعلام القرن الثاني ممن اتهم في دينه. وبعضها عامٌّ يتناول هذا الوجه أو ذاك من وجوه الحياة الفكرية أو الأدبية أو الروحية أو السياسية للقرون الهجرية الأولى. غير أن الأهمية الكبيرة التي أُعطيت للمانوية والإطار الإتني الذي وُضعت فيه هذه الديانة جعلا من المعادلة التي توحد بين الزندقة والمانوية أفقاً وحَدّاً لمجمل هذه الدراسات بل حاملاً لجملة من المشكلات الأخرى. في الصنف الأوّل يتحوّل هم البحث إمّا إلى توكيد الانتماء إلى المانوية وإما إلى التبرئة منها. وهذا ما كان أهمَّ فيدا وطاهري ـ عراقي. أما النمط الثاني، ونستثني منه مقاربة ماسينيون[٢] ويوسف فان إس صاحب الأبحاث الموسوعية عن علم الكلام في القرنين الثاني والثالث للهجرة[٣]، فقد لوّثته إيديولوجيات النصف الأوّل من القرن العشرين وقيوده

(1) Ahmad Taheri-Iraqi, Zandaqa in the early Abbasid period with special reference to the poetry. Thèse dactylographiée de 312 pages présentée en Avril 1982. University of Edinburgh.

(2) L. Massignon, *E.I.^{1}*, IV, 1298-1299. Idem, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2ème édition, Paris, 1954, p.56-63, 160-179, 183-184. Idem, *La passion de Hallag, martyr mystique de l'Islam*, 2ème édition, Paris, 1975, IV, pp. 425-433.

(3) J.van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin; New York; de Gruyter. 1991-1997, T.I, 416-456; T.II, 4-41. =

المعرفية. فيما كُتب وما زال يُكتب بالعربية مثلاً سنَّ أحمد أمين لمن بعده في فجر الإسلام وضحى الإسلام سُنَّةً يبدو أنها غير قابلة للنسخ: أن الزندقة، وتعني المانوية، تترجم، كالشعوبية والتشيُّع، كراهية الفرس للعرب وسعيهم في تقويض دولة الإسلام وإحياء أديان الفرس القديمة. إلى هذا الطاعون الفارسي المثلث، وإلى هذه السنَّة القومية أضاف شوقي ضيف المجون والخلاعة. فبحسبه لا يمكن على سبيل المثال تفسير سقوط العربي مطيع بن إياس في الخلاعة إلا بالافتراض أن أمه كانت فارسية[١]. كأن الخلاعة، كلون العينين، تنتقل بالوراثة. يناظر هذا التأويل لدى الباحثين الغربيين الذين كانوا يميزون أنفسهم آنذاك باسم المستشرقين تأويلات أُخرى تعزو للزندقة تأثيراً كبيراً على الفكر الإسلامي وتُسقط على صِراعها مع الإسلام موقف «الاستشراق» نفسه من موضوعه، فترى في أفراد حامت حولهم شبهات الإخباريين المسلمين ـ مثل ابن المقفع وابن الروندي والرازي الطبيب ـ أبطالاً نهضويين ومفكرين أحراراً وفرديات تكاد تكون غربية، مغتربة عن بيئتها، منقطعة الصلة بها، تائهة في تاريخ الآداب الشرقية. هكذا تصوروا ما أسماه عبد الرحمن بدوي «تاريخ الإلحاد في الإسلام»[٢]، في ترجمة سيئة لتعبير *Ketzergeschichte* الوارد في إحدى مقالات كراوس. فيما يخص القرن الهجري الثاني، أكثر هذه الأبحاث كاريكاتوريةً مقالات جابرييلي عن ابن المقفع وحول «الزندقة في القرن العباسي الأوّل» اختصر فيها أعمالاً سابقة له وأُخرى لكراوس ولفَيْدا ورأى فيها بالحرف أن الزندقة التي كانت منتشرة بزعمه في أوساط المتنورين هي في الواقع ديانة ماني الرفيعة، المؤسسة على مفاهيم فلسفية يونانية وعقلانية والتي كانت تمثل العقلانية والأنوار في بيئة مضادة للعقلانية. وأكثرها ابتذالاً التيار الذي كان يمثله أرمان أبيل: الزندقة هي الميل إلى الفرس وترادف المانوية

= والجزء الأوّل من هذا الكتاب ترجمته إلى العربية سالمة صالح ونشرته دار الجمل الألمانية بعنوان علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ٢٠٠٨.

(١) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي. الطبعة الأولى منه صدرت عام ١٩٤٣.

(٢) بعض من هذه الأعمال ترجمه عبد الرحمن بدوي مع مقدمة ونشره تحت عنوان: من تارخ الإلحاد في الإسلام. دراسات ألف بعضها وترجم الآخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.

والثانوية والإيرانوية والمجوسية وترتبط بالشعوبية وبتمرُّد العالم الإيراني المتواصل ضد العرب[1]. هنا وهناك رؤية تراكم على التناقض إسلام - زندقة جميع التناقضات الممكنة، القديمة والمحدثة، الحقيقي منها والخرافي، الاتني والثقافي والسياسي والأخلاقي. رؤية أقل ما يقال فيها، مع تطوُّر البحث في التاريخ الفكري للقرون الهجرية الأولى، أنها غبية عميّة تسدل ستاراً صفيقاً على حقبة ربما كانت الأكثر تنوعاً وثراءً في تاريخ دار الإسلام.

عندما يُشار بالزندقة إلى المانوية مسائل عديدة تحتاج إلى مراجعة. لا تختزل الزندقة بالمانوية ولا بما حقّقه أصحاب المقالات من عقائدها. يتعلّق الأمر في الواقع بتيّار ديني تمثّله المسلمون في الإبان متنوعاً بحيث لم تحدّد بعد بوضوح جميع الأقليات الدينية التي كانت تكوِّنه. لقد شكّلت الكنيسة المانوية أبرز فروعه وأوضحها وأكثرها حيويةً دون أن تكون الأعمق تأثيراً. والعلاقة التي قامت بين الإسلام وهذه العائلة البابلية كانت معقدة، لا تزال مشوبة بالغموض بسبب معرفتنا المحدودة بالخريطة الدينية للعراق قبل الفتح. إنها لا تُستوعب على كل حال في الصراع الكلامي أو الملاحقة البوليسية.

من جهة أُخرى، إن الزندقة، منذ ظهور الكلمة بالعربية في مستهل القرن الهجري الثاني، تفلّتت من القيد الفقهي الذي سُجِن فيه الآخر الديني المحروم من الذمة لتسكن في جسم الإسلام. لم تعد نظاماً دينياً أو فكرياً محدّداً، غريباً عنه، أو على هامشه، أو هذه الثلّة النادرة من «الملحدين» أو «الشخصيات القلقة»، لكنها استقرّت في قلبه على هيئة النقيض الديناميكي. نقيضٌ لازم في المدينة الإسلامية، كما في كل مدينة مُسيّجة بشريعة دينية، تكوُّن «الفرقة الناجية»، بأنماطها المتعددة، بما هي مشروع مدينة فاضلة تتكامل فيها، تحت اسم التوحيد، الأخلاق بالعبادات بالأحكام، بالعقيدة، بمكان العقل في وسائل المعرفة، بالموقف السياسي، بتوزيع الأفراد والطبقات في البنى الاجتماعية، باللغة والآداب، بأساليب التعبير عن الحياة الشعورية اليومية في الفضاء العام. هذا الحقل النقيض الملازم لكل حقبة معرفية، ثريٌّ بثرائها فقيرٌ ببؤسها منعدمٌ بانعدام الحياة فيها، ليس خاصاً بالقرن الثاني حيث

(1) A.Abel, "Les sources arabes sur le Manichéisme", in: *L'Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t.16, Bruxelles (1963), p.31-71.

وقع عليه بالصدفة التاريخية اسم الزندقة، اسمٌ سيحتفظ به إلى حين دثور دار الإسلام لما يختزنه من السرية الـ امنة لتحيين المعنى وتجديده. إلا أنه عرف في القرن الثاني، على أثر التحولات السياسية والاجتماعية الكبرى التي شهدها هذا القرن، وعلى مدى جيل كامل تقريباً، في غياب السلطة الجامعة الناظمة، غلياناً وتنوعاً لن تعرفهما دار الإسلام من بعد أبداً. لقد تجمَّعت في حدوده المتحركة مُعطيات شَتّى من يوميات الحياة في المدينة: بعض الظاهرات الاجتماعية التي ترافق نشوء ونمو المدن، الثقافة الدنيا أو المضادّة أو المعارِضة المتحصلة عن التمييز أو الإقصاء أو القهر الاجتماعي أو السياسي، بقايا الدهرية العربية، الكوابيس اللاهوتية المتخلقة في قلب المقالات الكلامية، ما ينشأ من ميول واتجاهات ومطاعن على هامش اللقاء أو التفاوض أو الجدل أو الصراع بين الإسلام والأديان المحلية التي أيقظها الفتح العربي، النقائضُ التي يتمخض عنها بالضرورة سجالُ «الفِرَق الناجية» وتكوُّن هذه العقيدة أو تلك المقالة، المنازلُ الروحية التي تُكره على الإقامة فيها هذه الأقلية أو تلك ممن عجز عن التكيُّف مع النظام الروحي والاقتصادي المسلم، هذا الفرد أو ذاك ممن تكسر اتزانه الاجتماعي الرغبة أو البؤس أو الاضطراب النفسي أو الشذوذ أو الإدمان أو الانحراف... كلُّ ذلك مما سيضعه نظام ديني ـ سياسي مُستجدٌ تحت اسم الزندقة، في بنية يتأولها المتأوِّل من الخارج، في معادلات مُعقَّدة، مؤلفة غالباً من التفاصيل والرموز والتمثُّلات، عصيَّة أحياناً على الفهم، من العسير إحصاؤها أو تحديد الدرجة في تآلف وانسجام مكوناتها. باختصار، إن الزندقة بالمعنى الأوَّل كما بالمعنى الثاني، مدينةٌ في المدينة، جديرة بالاكتشاف من زوايا متعددة.

هذه الدراسة موزعة في مقدمة وأربعة أقسام وملحق. في المقدمة حاولنا تحديد الحقبة التاريخية موضوع الدرس من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية، وبيَّنا نشوء النظام الديني ـ السياسي الذي برزت معه بوضوح قاتل معالم الإسلام المستقيم وهوية الخصوم المسلمين وغير المسلمين الذين حاربهم تحت اسم الزندقة. القسم الأوَّل خصَّصناه لفرق التيار الروحي البابلي الذي عرف أتباعه ومن دخل في دينهم من المسلمين باسم الزنادقة فحُرموا من الذمة وطوردوا. في القسم الثاني درسنا الجدل الكلامي بين التوحيد ومعارضيه وأوجه النشاط الفكري التي

اعتبرت خروجاً عن الدين القويم كمعارضة القرآن ووضع الحديث والميول الثقافية الشعوبية. أما الأعلام من المتكلمين والكتاب والشعراء، وهم كثير، ممن اشتبه بصحة عقيدتهم الدينية أو تعرّضوا لملاحقة الإدارة العباسية بتهمة الانحراف الديني فدرسنا سيرهم في القسم الثالث. موضوع القسم الرابع هو ظاهرة المجون، نشؤها وفلسفتها وأشهر ممثليها. أما الملحق ففحصنا فيه بعض الروايات التي تفيد عن تغلغل الزندقة والمجوسية في بعض قبائل العرب وفي مكة قبل الإسلام وفي فجر الإسلام.

تنويه أخير: هذا الكتاب صدر بالفرنسية عام ١٩٩٣ عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق بعنوان Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire. غير أننا في هذه الترجمة لم نلتزم بالنقل الحرفي وتصرّفنا بالنص الأصلي بل أعدنا كتابة العديد من فصوله. لقد أصلحنا ما وقع فيه من أخطاء وأفدنا من المقالات الناقدة التي تناولته عند صدوره وحاولنا ما وسعنا تحيينه والاستفادة من تقدُّم البحث في الحقول التي تتقاطع معه أو تجاوره.



مُقدّمة

زمان الزندقة والعودة المهدوية إلى الإسلام

قال الخليفة العبّاسي المهدي يوماً لأحد الفقهاء ممن يُتّهم بالميل لأهل البيت: «كأني أرى رأسَ زنديقٍ يُضرب الساعة!» وفهم الفقيه أن الخليفة يعنيه فردٌ قائلاً: «يا أمير المؤمنين إن للزنادقة علامات: تركهم الجُمُعات وشربهم القهوات وتخلفهم عن الجماعات!»[1].

هذه الرواية، سواءٌ كانت صحيحة أم مُلفّقة، تعبّرُ تعبيراً موفياً عن تنوّع الدلالات في الزندقة. على الرغم من أن الكلمة الموروثة عن الساسانيين كانت تشير إلى تيّار ديني مُعيّن، مُقصىً ومحروب، فهي منذ ظهورها بالعربية في مطلع القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي تقريباً احتوت على شبكة من الدلالات بالغة التعقيد. وذلك بسبب تعدد الحقول التي دخلت في نظمها المعرفية أو مقولاتها التصنيفية، وبسبب تعدد السلطات، مادية أو رمزية، التي كانت، في غياب كنيسة جامعة، تتحالف أو تتجاور أو تتقاطع أو تتدافع في تحديدها. دلالاتٍ، وإن اجتمعت في الإشارة إلى الانحراف، كانت الواحدة منها تُعيد إلى الأُخرى في سلاسلَ من أنساب الشبهات المستقرة في الحياة الاجتماعية للقرن الهجري الثاني وتمثّلات أبنائه. فالسلوك المتحرر من أُصر الشريعة مثلاً أو التجديف أو التعريض بالمقدسات أو الاستقلال الفكري أو الشك أو عدم الاعتراف ببيعة الخليفة، فضلاً عن أنه ينمُّ عندهم على النفاق أو الانتماء الكاذب للإسلام، فإنه يستدرج أُبوةً

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٤٠٠. القاضي هو شريك بن عبدالله (١٧٧/٧٩٣). روايات أُخرى للنادرة في العقد الفريد، ج٢، ص٥٢ وج٤، ص١٢٣ وعند ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ٤٦٧.

عقائدية مناقضة للتوحيد تفترض بدورها انتماءً سرياً لديانة ممنوعة ذات ممارسات شاذة.

وللرواية خاصة مغزىً تاريخي. فالمهدي هو أوّل خليفةٍ اضطلع بمحاربة الزندقة محاربة منهجية. وهي حربٌ عُرف بها في تاريخ الإسلام في القرون الوسطى. فالزندقة لم تبدُ كمشكلة وكجرم يُعرّض مقترفه للعقاب إلا على أثر تحوُّلات عميقة عرفتها المجتمعات الإسلامية. كان التوتر الاجتماعي الناتج عن تحوُّل الإسلام من دين عربي إلى دين أممي، يغيّر في العنف وجه الأمة الإتني في ثلث القرن الذي يفصل بين هشام بن عبد الملك آخر الأمويين الكبار في الشرق (خليفة من ١٠٥/ ٧٢٤ إلى ١٢٥/ ٧٤٣) والمهدي العباسي (خليفة من ١٥٨/ ٧٧٥ إلى ١٦٩/ ٧٨٥). إن انهيار الحكم الأموي بعد موت هشام بما رافقه من تمزُّق للسلطة أصاب النظام الديني ـ السياسي الذي كانت تمثله بالشلل. وكان ذلك بداية لمرحلة من الاضطراب السياسي والاجتماعي انتشرت فيها على وجه التحديد الظاهرات التي ستُقصى مجموعةً تحت اسم الزندقة.

في ذلك الوقت ظهر إلى السطح المخزون الديني الدعوي والثقافي المتنوع للبلاد المُفتتحة بوجه خاص في خراسان وفي بلاد الآراميين الذين سمّاهم العرب الأنباط. كانت الأديان مُتعددة في خراسان. كان ثمة البوذيون والمسيحيون والمانويون وباحتمال كبير المرقيونيون، إضافةً لبعض الأوساط المنتشرة فيها عقائد مزدكية الأصل. أما الجغرافيا الدينية لبلاد الآراميين فكانت في غاية التعقيد. إضافةً لليهود والمسيحيين بمختلف كنائسهم، ولليهود المتنصرين وكانوا عدة مجموعات، كانت بلاد الأنباط تأوي بعض الجزر «الوثنية» ومجموعةً كبيرة من الفرق الغامضة الصغيرة التي كانت تتكاثر على هامش اليهودية والمسيحية والمجوسية في أرض بابل الغنية بالأساطير الدينية والملاحم الخلاصية. لقد عبَّر الآراميون بطريقتهم عن استقلالهم إزاء فارس وبيزنطية: انتظموا في «أُمم» دينية مُتحرِّكة ومُبشِّرة، لكلٍ منها رئيسها وكنيستها وكتبها ولهجتها الآرامية وقلمُها. إن هزيمة البيزنطيين وسقوط الكنيسة المجوسية أعاد الحياة إلى هذه الأمم التي كانت تحاصر إيران والتي لم يتوقف الكهنوت المجوسي عن مناضلتها فعرف بعضها على الأقل نهضة دينية لم يعرفها من قبل ولن يعرفها من بعد أبداً. إذا كانت المجوسية قد دخلت في الموت

البطيء بعدما استلب منها الموالي الفرس الثقافة الساسانية وأورثوها دار الإسلام، وكانت البوذية التي شقَّت طريقها نحو الشرق ـ وهو الطريق الذي سيسلكه المانويون والنساطرة بعدهم ـ لم تهتم بالتوغل غرباً بعدما كان قد صدَّها عنه المجوس، فإن «الأمم» الآرامية كان أمرها مختلفاً. إذا كان بعضها موصداً مُغلقاً بقي في الظل، فأن البعض الآخر كالمسيحيين والمانويين وبمقدارٍ أقل الديصانيين والمرقيونيين كان توسعياً. لقد عرَّب هؤلاء كتبهم وبنوا أماكن عبادة جديدة أو رمموا ما كان قائماً وانطلقوا سائحين يذيعون مذاهبهم في العالم الجديد الذي انفتح أمامهم في ظروف ملحمية موائمة للتبشير بأديان الخلاص، واثقين تماماً من تفوقهم الديني والفكري على العرب. كان الثانويون من مرقيون إلى ماني أصحاب خبرة في الجدل وأصحاب تجربة طويلة في انتقاد التوراة، إلهها الواحد وأنبيائها، فاستقبلوا بتلك القراءة الناقدة القرآن والإسلام. وتغلغلت دعوتهم في المدن إلى المحيطين بالبلاط من أبناء الأعيان والكُتّاب.

وكان الكلام بمختلف اتجاهاته قد بدأ يخطو أول خطواته ويقرر مقولاته الإسلامية. ودخل أعلامه ـ وكانوا هم أيضاً دعاةً نشطين ـ في أول علاقاتهم مع ممثلي تلك الأديان. وعلى إثر قيام مجالس الجدل والتبادل الثقافي، تخلّق بحكم الحال كلامٌ مُشترك لا يختص في موضوعاته الطبيعية وفي مصطلحاته بدينٍ من الأديان، وأخذ يراكم النقد المتبادل. بين توحيد المتكلمين ومذاهب خصومهم من الثانويين وسواهم ظهرت مجموعة فريدة من المتكلمين المستقلين الذين يمثلون الشك أكثر مما يمثلون اليقين.

كما أن الحركات السياسة ـ الدينية المسلمة التي كان يلجمها بإحكام النظام الأموي انفلتت من عقالها. على وجه الخصوص الخوارج والشيعة. ودخل التشيُّع الذي يوصف بالغالي في عصره الذهبي فعرف تكاثراً ملحوظاً بحيث عاد من الصعوبة بمكان إحصاء الفرق الغالية التي عرفت آنذاك غلياناً ثورياً فريداً. وانتشر في الكوفة والمدائن وبعض أحياء البصرة ثم في خراسان في الموالي والطبقات الدنيا وأوساط العبيد ساعياً إلى استخلاف إمام مَهدي هاشمي. هذه الفرق ذات التنظيم السري كان يُدبِّرُها في العراق أنبياءُ في الغالب بابليون. وكانت بابل ـ وكذلك خراسان ـ قادرةً لمدىً طويل أن تُنبت في الإسلام كما في اليهودية والمجوسية

أنبياء عديدين يغرفون ملء أيديهم من الكنز الروحي البابلي. لقد كتبوا الإسلام في عقائد ملحمية نجومية مُسخّرة في خدمة مشاريع ثورية. في المحور منها تستوي شخصية الإمام الذي تحل فيه روح الله أو آدم السماوي. إنه نوع من الهرمس النبي ـ الملك ـ العالم الذي أُلهم جميع العلوم والأسرار الإلهية ومُنِح سلطاناً خارقاً للعادة وأُعطي أن يُمكَّن مما طلعت عليه الشمس، فينهي التاريخ، عما قريب، إلى حالةٍ من العدل والسلام. واعتبروا أن الخلاص بابه طاعة الإمام والانتساب الروحي لتعليمه لا الالتزام بالفرائض والعبادات التي هي في الواقع رموزٌ وإشارات، ولمن لا يفهمها أغلالٌ وعقوبات.

في هذا الوقت اجتاحت العراق كذلك ظاهرة المجون والخلاعة. قبيلٌ من المُسلّين (الندماء) من العرب والموالي أُنيط بهم تسلية الأمراء والطبقات العليا قام فنهم على السخرية من أوامر الدين ونواهيه في مجالس الطرب والشراب. يزيّن اللذات الممنوعة ويهمل الطاعات ويجاهر بمعصية الشريعة ويشكك بالعقيدة. من رأى الله ليتيقّن من وجوده؟ اليوم الآخر؟ أساطير الأوّلين! لا يختلف مصير الإنسان عن مصير أعشاب الحقل. لننهب اللذات قبل الرقاد في العدم.

كان الأمويون، من معاوية إلى هشام، ينتهجون سياسةً دينية صارمة. إنْ هي اتصفت على العموم بالتسامح إزاء أتباع الأديان الأُخرى، فقد كانت شديدة القسوة إذا تعلّق الأمر بانتقاد الإسلام. وباستثناء يزيد الأوّل ويزيد الثاني، منعوا الخمر والغناء في دار الخلافة. ومن المعروف أنهم كانوا يعادون الكلام الناشئ فضلاً عن بطشهم بالخارجين من بني علي ومن الخوارج. ولم يكن الفرزدق يجد حرجاً في أن يطلق على هشام لقب «المهدي» في سياقٍ تنعقدُ فيه طاعة الخليفة بالتمسك بـ«حبل الجماعة» و«سُنّة العُمَرَين»[1]. بعد هشام انفرط عقد النظام. واستيلاء العباسيين على السدّة لم يُحدث تغييراً يُذكر على الصعيد الروحي. كانت دعوتهم قائمة على عقائد الكيسانية الغالية التي بقيت منتشرة في الجيش. كما أن أعيان الدولة الأموية المتأخرة وعمّالها من الكُتاب وشعراء المديح وذلك القبيل العريض

(١) في مدائح الفرزدق لهشام بن عبد الملك ولسليمان بن عبد الملك (خليفة من ٩٦/٧١٤ إلى ٩٩/ ٧١٧)، النقائض، ج١، ٣٧٤ وج٢، ١٠١٣-١٠١٤.

من صُنّاع اللهو انضموا بسرعة وبسهولة إلى البلاط العباسي. وتغلغل أهل المجون في حاشية الأمراء الشبان وفي البلاط. وطارت لحاشية المنصور التي كانت تتسمّى بالـ«صحابة» شهرةٌ بالفساد والفجور. كان أمام المنصور مهمات مستعجلة. السلطة أوّلاً. وبطش بأخصامه بطشاً مُروِّعاً. من الصحيح أنه فتك بأنصاره من الراوندية الذين كان قد استغلّهم من قبل. إلاّ أن كل ذلك لم يكن كافياً. وتحاشى الفقهاء العمل في إدارته. وحين قام عليه الحسني وقفت الغالبية من أهل الورع من المسلمين والقدريين والزيديين في العراق والحجاز مع خصمه.

لكن المنصور أورث ابنه دولةً غنية وسلطة مُوطَّدة ولقب «المهدي» في السنة التي تلت هزيمة محمد بن عبد الله الحسني الذي كان زعم أنه المهدي[١]. قصد المنصور إلى انتزاع المهدوية رمزياً من أبناء علي. فالـ«مهدي»، فضلاً عن أدائه دور المسيح في الملاحم اليهودية المتنصرة يمثّل تجديداً للإسلام. رجلٌ من أهل بيت النبي، يواطئ اسمه اسم محمد، واسم أبيه اسم والد مؤسس الإسلام هو عودةٌ رمزية للإسلام الأوّل النقي. لقد قلّد المنصور ابنه لقب المهدي بالمعنى الشيعي. إلاّ أن هذا الأخير لم يكن بإمكانه إلا أن يلعب دور المهدي بالمعنى التقليدي، وأن يعود لا إلى الإسلام الأوّل لكن إلى تحيين السياسة الدينية الأموية. لقد ألغى العقيدة الكيسانية التي كانت تحرك الدعوة العباسية وتبرر حق العباسيين بالخلافة مروراً بابن الحنفية، ورد شيعة بني أبيه إلى مسوغات تقليدية ذات طابع فقهي: حق العباس في وراثة ابن أخيه[٢]. في أيّام المنصور نفسه كانت بعض الأصوات بدأت تطالب بالإصلاح الديني. هذا ما نراه في الرسالة المعروفة بـ«في الصحابة» التي كتبها ابن المقفع بإيحاء من بعض أعيان العائلة العباسية[٣]. يتوجه ابن المقفع،

---

(١) الطبري، تاريخ، ج^{1}III، ص٣٤١.

(٢) أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، لمصنف مجهول، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧١، ص١٦٥.

(٣) لقد تناول هذه الرسالة التي دُوِّنت بين عامي ١٣٣/٧٥٣ و١٤٠/٧٥٧ عديدون منهم:
S.D.Goitein, *A Turning*. D. Sourdel, *Le vizirat abbaside de 741 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damas, Institut França\zeta\zetais d'études arabes de Damas, 1959-1960, t.1, pp.38, 56, 57, 61. Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa', "conseilleur" du calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976 (il s'agit d'une traduction commentée de l'épître). F.Gabrieli, *Opera*, 231-235.
=

وكان قد تحوّل إلى الإسلام، للخليفة في رسالته بمشروع إصلاحي يهدف إلى ما فيه «صلاح الأمة». بعد أن يندد كالإمام الأوزاعي[1] وعمرو بن عبيد بـ«فجور» بعض أفراد الصحابة وجهلهم بالدين[2]، ويُنبّه إلى مخاطر «الغلو» المنتشر في صفوف الجيش على الشريعة وعلى الأخلاق العامة[3]، ويلفت انتباه الخليفة إلى البلبلة في صفوف العامّة، يرسم الخطوط العريضة للإصلاحات المقترحة. فيما يخص السياسة الدينية، لم يحمل ابن المقفع على محمل الجد دعاوى العباسيين بحقهم الإلهي بالخلافة وبالعقيدة الكيسانية التي كانت في أصل الدعوة. ورأى أن حق الخليفة بالطاعة مصدره التزام الخليفة نفسه بإقامة الفرائض والحدود والسنن[4]. من هنا فهو يدعو الخليفة إلى التقيُّد بالدين كما يتمثّله «أهل القصد» من المسلمين، وإلى التعجيل بالسهر على تفقيه الولاة والجيش والعامّة، وأخذهم بحفظ القرآن ومدارسة «السنّة»، وإبعاد أهل الشواذ والغلو. وينصحه بتوحيد الأحكام القضائية وبإنشاء ما يشبه الكنيسة أي خلق طبقة من رجال الدين يتقاضون أجرهم من السلطة مهمتهم السهر على هداية العامة دينياً ـ لأن العامة لا يمكنها أن تهتدي من تلقاء نفسها ـ وملاحقة أهل الضلال ومثيري البدع والفتن[5]. صاحب هذا المشروع سيُقتل بموافقة المنصور وسيصبح ـ يا للسخرية! ـ أحد رموز الزندقة.

= إلا أنه لم يحاول أحدٌ منهم تحديد هوية «الصحابة» المذكورة في العنوان. بل أنهم استدلوا على أن الخليفة الذي وُجهّت إليه الرسالة هو المنصور من إشارة عابرة إلى موت السفّاح. والواقع أن «الصحابة» المُشار إليها هي التسمية التي شُهرت بها مجموعة من الأعيان الذين كانوا يحيطون بالمنصور ويبلغ عددهم، كما تذكر بعض المصادر عدة مئات. وكانوا في معظمهم من العرب. راجع الطبري، تاريخ، جIII^1 ص٣٩٤، والمرتضى، الأمالي، ج١ ص٢٢٥. وكان المقدّمون منهم يقيمون في حي خُصِّص لهم أثناء إنشاء بغداد. اليعقوبي، البلدان، ص١٥، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٤، ص٣٣٠ وج ١٠، ص٤٧٤ وج ١٥، ص٣١٦.

(١) في رسالة من بيروت وجهها إلى عيسى بن علي العباسي احتفظ بها ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ج١، ص١٩٩-٢٠٠. ورووا كذلك أن الخضر نفسه ظهر للمنصور في مكة أثناء الطواف ووبخه بسبب بطانته. انظر الحكاية في البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص٢٦٥-٢٦٨.

(٢) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ص١٢٧-١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٢١-١٢٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٢٢-١٢٣.

(٥) المصدر السابق، ص١٣٠.

غير أن ما دعا إليه، بعضه على الأقل، سيفرض نفسه في سياسة المهدي الدينية التي سيتبعها الخلفاء اللاحقون حتى نهاية القرن. وتجلّت الترجمة العملية لهذه السياسة، فيما تجلّت، في ما سُمّي اختزالاً بالحرب على الزنادقة. إن تعدد الدلالات في الزندقة، إذا كان يشير إلى تنوُّع المرجعيات الفكرية التي برزت بقوة في المدينة الإسلامية وشاركت على هذا النحو أو ذاك، مباشرةً أو مداورةً، في توجيه السلطة السياسية، فإنه يشير بوضوحٍ أشدّ إلى تعدد الخصوم الذين استهدفتهم تلك الحرب.

كان أول هؤلاء الخصوم بعض الأقليات الدينية. أبرزها الجماعة المانوية. يتساءل المرء عن استثناء هذه الأقلية الدينية من الذمة. معلومٌ أن القادة الميدانيين أثناء الفتوح راعوا المصلحة الظرفية فصالحوا كل لم يدخل معهم في حرب. وأعطوا ذمتهم المشروطة لكل من صالحهم دون أن يفحصوا عن دينه. هذا التدبير جرى مجرى السُنَّة وأقر الفقهاء من غير خلاف أن عقد الذمة من حق الإمام أو نائبه[1]. نعرف أن الفاتحين شملوا بالذمة اليهود والمسيحيين والمجوس وعقدوا صلحاً مع الحرنانيين ومع «السمنيين» (البراهمة والبوذيين) في وادي السند. وتابع الأمويون هذه السياسة. كان يجب أن يمر أكثر من قرن قبل أن يرى المسلمون ببعض الوضوح خريطة الأقليات الدينية المتواجدة في حواضر دار الإسلام، وأنه قد يكون آن الأوان لتنظيمها. إن الشريعة لا تعترف بمن لا دين له. فالإنسان هو مخلوقٌ ذو دين. وهو عضو في «ملّة» أو «أمة» دينية، صغيرةً كانت أم عظيمة. سؤالان طُرحا على الفقهاء. مَن يُعطى الذمّة من هذه الملل المتواجدة في دار الإسلام ومَن يُمنع منها؟ وأين موقع الذمي في المدينة؟ السؤال الثاني صار موضوعاً لـ«أحكام الذميين». أمّا بخصوص السؤال الأوّل فلم يكن هناك قواعد نظرية محددة. عملاً بالقرآن ثبتت الذمة لأهل الكتاب اليهود والمسيحيين ومن شُبّه بهم كالسامرة والصابئين الأوّلين الذين ظهروا للعيان في جنوب العراق منذ بداية

---

(١) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد، مكتبة القدس- بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص٢٣-٢٤. راجع أيضاً:

A.Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958.

القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي. وعملاً بالسنّة ثبتت للمجوس. أما حُكم الباقين، ممن يقع عليهم جميعاً اسم الكفّار، فقد تنوعّت فيه الآراء. فالأحناف ـ وكانوا قضاة البلاط العباسي ـ أجازوا أخذ الجزية من غير أهل الكتاب ومن غير المجوس وإن كانوا من عبدة الأوثان والحجارة إلاّ أن يكونوا عرباً فلا يقبل منهم، على أن لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم[1]. وإذا قصرت بعض المدارس الذمة على أهل الكتاب والمجوس، فإن مالكاً والأوزاعي لم يستثنيا العرب وأجازا أخذ الجزية من كل كافر[2]. هذا التعدد في الحكم ترك الفرصة مُتاحةً من حيث المبدأ لجميع الأقليات الدينية أن تستفيد من الذمة. لكن ذلك لم يتحقّق واستثني الزنادقة.

هذا لأن أسباب الإقصاء أو القبول كانت عملياً في مكانٍ آخر. لقد أجمع الإخباريون المسلمون أن الزنادقة، حين يتعلّق الأمر بديّانيين تواجدوا في دار الإسلام، هم المانويون والديصانيون والمرقيونيون، وأنهم ينتسبون جميعاً إلى عائلة ثانوية واحدة مُمثّلها الكبير ماني. لكننا حين نرى كيف تمثّل المسلمون في ذلك الحين تلك الديانة وأتباعها نتبيّن الأسباب التي أُقصي بموجبها المانويون. مشكلة هؤلاء ومن أُلحق بهم كانت أنهم لم يختصوا أثناء الفتوح بموضع يخضع للخراج والجزية ويُنسبون إليه ويمكّنُ من تحديد هويتهم فيُصالحون بشكلٍ أو بآخر، تحت هذه التسمية أو تلك، كما كان الحال مع الحرنانيين وسواهم. بغرابة كان المصنفون المسلمون يلاحظون أن الزنادقة ـ وعنوا المانويين ـ كانوا دائماً «مطلوبين مشردين» قتلتهم جميع الأمم السالفة، ليس لهم دولة أو وطن[3]. كان السمّاعون منهم متفرقين في البلدان ومغمورين في أكثر الأحوال بالمسيحية. أما

---

(١) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (١٨٢/٧٩٨)، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩/١٩٧٩، ص١٢٨-١٢٩.

(٢) ابن قيّم الجوزية (٧٥١/ ١٣٥٠)، أحكام أهل الذمّة، تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، الدمام، دار رمادي للنشر، ١٤١٨/١٩٩٧، المجلّد الأوّل، ص٨٧-٩٦. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص٢٦-٣٠.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج٢، ص٢٠٦. الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير، تحقيق شارل بلات (Charles Pellat)، دمشق، Institut Français de Damas, 1955، ص٧٧.

الصدّيقون فقد اعتبرهم المسلمون حتى نهاية العهد الأموي فريقاً من رهبان النصارى يعيشون من المسكنة والسؤال وممن يُعفى من الجزية لعدم اشتغالهم بالأرض أو بالحرف أو بالتجارة أو بغير ذلك. إذ ليس في الأدبيات الإسلامية العائدة لذلك الوقت على اختلاف أنواعها، من إخبارية أو فقهية أو أدبية أو شعرية، ذكرٌ للزنادقة أو لأماكن عبادتهم أو لمعتقداتهم أو كتبهم. فلما ظهروا بعد ذلك للعيان ظهروا مُثقلين باسم الزنادقة الفهلوي الذي احتفظ من ماضيه بمعنى الانحراف والإقصاء. وظهروا كذلك محمّلين بعداوة المسيحيين والمجوس الذين كانوا يذيعون عنهم الأخبار الشنيعة وينسبون إليهم اغتيال الناس وإباحة نكاح المحارم. كما تميّز ظهورهم على وجه الخصوص بحيويتهم التبشيرية وبما رسخ في الأذهان في حلقات المناظرة من نفيهم للتوحيد. الأمر الذي جعل منهم خطراً دينياً تمثّله المهدي في منام: لقد رأى في منامه أباه العبّاس بن عبد المطلب يقلده بسيفين ويأمره باستئصال «أصحاب الاثنين» أو «عصابة ماني» على حد قوله. ومرّةً أُخرى رأى أن الكعبة قد مالت فأعادها كما كانت بمساعدة عريف الزنادقة. كل ذلك دفع إلى استثنائهم من الذمة. لا تستطيع السلطة المؤسّسة على دينٍ مهيمن أن تتسع لأديانٍ توسعية أُخرى. ووجدت الدولة العباسية نفسها في موقف مُشابه للدولة الساسانية بُعيد تأسيسها، خاصةً وأن خصوم الإسلام كانوا تقريباً هم أنفسهم خصوم الديانة الساسانية الرسمية. لم يكن من قبيل المصادفة أن ترث الإدارة العباسية عن الإدارة الساسانية مصطلح الزنادقة للإشارة إلى خصومها الدينيين.

والزنادقة بحسبان الفقيه في الرواية التي ذكرناها فيما سبق هم أيضاً مهملو الطاعات ومنتهكو المحرمات. وكان باستطاعة الفقيه أن يسوق عدداً كبيراً من «العلامات». إن الإسلام هو مسلكٌ يتحقّق على وجه الخصوص في الحياة العامة، على المرأى. وذلك بالتزام الفرائض الدينية والتقيُّد بما يحل وما يحرم. وبالتخلُّق في جميع الظروف والأحوال بأدب القرآن وسنة النبي وأصحابه بما هي مدرسة روحية للحياة الشعورية. وبالتفقه في الدين حسب الاستطاعة كحفظ بعض القرآن والإلمام بالحديث وبما يلزم من الفقه في تصريف شؤون الحياة اليومية. هذه الثقافة الحديثة الولادة اتسعت دوائر انتشارها في المساجد والحلقات ومجالس القصاصين وأخذت تنفذ في عمق الحياة الاجتماعية وتطبعها بطابعها اللافت. بإزائها صار

يُشكّلُ زندقةً مسلكية تلك الثقافة اللادينية وذلك الأسلوب في الإقبال على الحياة الذي يُبطل الشريعة أو لا يبالي بها والذي يتمثّل بالإهمال المتعمد للعبادات والجهل بشؤون الدين وعدم حفظ القرآن.

ولو كان أحد المتكلمين حاضراً لكان عرّف الزنديق بأنه نقيض المُوحِّد. فعلم الكلام فرض بالتكامل مع الشريعة إطاراً عقدياً راسخاً: «الزندقة» ليست الثانوية بالضرورة ولكنها على وجه الدقة ما يناقض «التوحيد». و«التوحيد» ليس يعني الاعتقاد فقط أن الإله واحد لكنه نظام أكثر جذريةً. على قاعدته التي تتجاوز الإسلام تقوم العقائد التالية: إثبات المعرفة المكتسبة بالنظر العقلي. إثبات وجود الله ووحدانيته. إثبات حدث العالم. إثبات ظاهرة النبوة. إثبات الحياة الأُخرى. واعتبر المتكلمون زندقة كل دين أو مذهب يرد أتباعه، سواءً كان هؤلاء الأتباع مسلمين بالولادة أو غير مسلمين، هذه العقائد كلها أو بعضها، يتساوى في ذلك الثانويون والدهريون وأصحاب الشكوك وأتباع بعض الديانات الهندية ممن اسموهم السمنية والبراهمة وكذلك الغُلاة من الشيعة. وكما عند الفقهاء، وصف عندهم بالزنديق كل إنسان مسلم بالولادة يرد نبوة محمد صراحة أو مُداورة أو ينقض العلامات التي قرروها لإثبات نبوة مؤسس الإسلام، أو ينتقد القرآن أو يحاول أن يثبت أنه من صنع البشر. إن المهدي، ميلاً منه إلى «أهل القصد»، مُعلمي العامّة من رواة الحديث وخصوم الكلام، كان ينظر بعين الريبة إلى المتكلمين. بل أن نار الحرب على الزندقة امتدت إلى أطراف ثيابهم. إلا أن توحيد المتكلمين كان النظام المعرفي الجديد الذي ستتبناه النخبة مع انتشار الجدل، كمنهج في إنتاج المعرفة وإثبات الدين، في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي وأوائل القرن الثالث/ التاسع الميلادي. هذا التوحيد الذي كان أوّل من تصدى للزنادقة ومهّد لحروب الخليفة لم يعُد بالمستطاع تجاهل سلطته.

ولم يكن الخليفة بحاجة إلى فتوى لينظر بعين الريبة إلى محدثه المتشيّع فيهدد بقتله على الزندقة مع أن تشيُّع الفقيه لم يكن ينتسب إلى مذاهب الغلاة. إلا أن التشيُّع، وإن كان يلتزم الشريعة والسنن، يعني عدم الاعتراف بحق المهدي العباسي بالخلافة والعمل سراً أو علانيةً لصالح أحد العلويين ممن كان لا يزال يهدد الدولة العباسية. وهذا «الرفض» انداح على بعض الطاعات فأضاف إليها ما

عُدّ بدعةً، وعلى انتقاد بعض الصحابيين وما صيَّره التاريخ من المقدسات. ولو كان أحد رواة الحديث حاضراً لكان شكَّك بالكلام الذي يبعث على تعدُّد الآراء، وهو ما كان ابن المقفع قد لفت إليه الانتباه من قبل، ولكان وصم الرفض بالزندقة من غير تردد وبعنفٍ أشد مُثيراً ارتياح الخليفة وموافقته.

باختصار، كما في كل مرّة تستدعي فيها التحولات التاريخية عودةً مهدوية موهومة إلى الإسلام، كان المنحرفون الذين حاربهم النظام الديني السياسي الجديد تحت اسم الزنادقة، في خلافة المهدي والهادي والرشيد، بعض الأقليات الدينية كالمانويين ومن شُبِّه بهم، والغُلاة، وأهل المجون والخلاعة. وامتدت الملاحقة الإدارية إلى القدرية والمتشيعين وبعض المتكلمين. وجرى التضييق على الذميين بالإجمال والمسيحيين منهم خاصةً.

ظهور لفظ «الزندقة» و«زِنديق» بالعربية

حتى آخر العهد الأموي كانت التفرقة الغالبة في دار الإسلام حدُّها العرب ومَن ليس منهم. ومَن ليس منهم كان في معظم الأحوال إما «العجم» وإما «الأنباط». أما لجهة الدين، فقد كان معروفاً إن الأغيار هم من «اليهود» أو «النصارى» أو «المجوس». وحين يتعلّق الأمر في المساجلات والخصومات بين المسلمين باتهام الخصم بالانحراف عن الإسلام كان الشعراء في أهاجيهم يستخدمون معجم القرآن[(١)]. لكي يشيروا إلى الانتساب المعيب لدين غير الإسلام لجأوا إلى مفردات تخص المسيحية وبمقدارٍ أقل إلى التسمية الشاملة كال«مجوس» و«اليهود»[(٢)]. وبقدر ما كان التركيب الإتني في المدن يتغير حلَّ محل التفرقة بين

---

(١) مثل «مُلحد»، «فاسق»، «منافق»، «ضلال»، «مُحِلّ»، «مُحدث»، «مُبتدع» كما في ديوان رؤبة بن العجّاج (١٤٥/٧٦٢)، تحقيق وليم بن الورد (Wilhelm Ahlwardt) في سلسلة مجموع أشعار العرب، برلين، ١٩٠٣، ص٢٨، ٤٠، ١١٤، ١٧٤. جرير، ديوان، ج١، ص٩٠، ٢٤٤، ٢٥٦. وفي النقائض، ج١، ٣٢٣. الطبري، تاريخ، ج II^2 ص٤٠٨، ٤١٢، ٦٩٣، ١٠٨٦، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٧.

(٢) مثل «نصارى» كما في النقائض، ج٢، ٩٣٦، ٩٨٤؛ و«صليب» («عابد الصليب»، النقائض، ج٢، ٨٠١، ٩٠٣، جرير، ديوان، ج١، ٥٢، ٩٥، ١٠٢، ١٣٥، ٢٣٠، ٢٦٤، ٣١٢؛ «قارع الناقوس» رؤبة، ديوان، ٦٨؛ «مار سرجيس»، جرير، ديوان، ج١، ٥٧، ٢٣١، النقائض، ج٢، ٩٠٤؛=

العربي وغير العربي - وهي تفرقة لم تندثر - تمييز أكثر حسماً وأعظمُ أهمية: مسلم/غير مسلم. وفي قلب هذا التمييز برز التضاد بين «موحد» (أحياناً «حنيف») و«زِنديق»[1]. أوّل شاهد شعري معروف على ظهور لفظ الزنديق بالعربية يعود إلى مطلع القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد ما بين ٧٢٨/١١٠ و٧٤٣/١٢٥، يُنعت به فيه الخلعاء ممن يزني ويشرب الخمر[2]. وقبيل عام ٧٦٧/١٥٠ يظهر إلى الوجود تعبير «أتباع ديصان» في قصيدة لصفوان الأنصاري[3].

قالوا «زنادقة». ونادراً «زَندقية»[4] و«زِنديقية»[5] أي دين الزنادقة. وقالوا «زَندَقَ»[6] (أفعل) أي أدخل في دين الزنادقة. و«مُزَندقٌ»[7] أي مُحوّلٌ إلى الزندقة. و«تَزندقَ»[8] أي دخل في دين الزنادقة، ومنه «مُتزَندقٌ»[9] و«تَزَندُقٌ»[10]. هذه المفردات مشتقة كلها من «زِنديق» و«زَنديق» الذي جُمع على «زنادقة» ونادراً على «زَناديق»[11].

لقد ورث المسلمون هذا اللفظ عن المجوس حيث كان قيد الاستعمال في

=«قربان»، النقائض، ج١، ٥١٠، ج٢، ٩٣٦؛ «قسّ»، النقائض، ج١، ١٦٦؛ «خنزير»، النقائض، ج٢، ٩٣٦، ٩٨٤؛ «راهب» يرتدي «البرنس»، النقائض، ج٢، ٩٠٣، ويمارس «المسكنة والسؤال»، النقائض، ج١، ٢٧٧، ٢٩٤؛ «مجوس» بمعنى ناكحي البنات والأمهات، النقائض، ج١، ٥٣٦ وبمعنى الكفار وعابدي الأوثان، جرير، ديوان، ج١، ص٢١٤ و٨٩٩، وبمعنى عابدي النار، رؤبة، ديوان، ٧٦ (راجع كذلك بخصوص المجوس الملحق بهذه الدراسة)؛ «يهود» بمعنى أهل الضلال، جرير، ديوان، ج١، ٢٥٦.

(١) كما في إحدى أهاجي بشار بن برد لعبد الكريم بن أبي العوجاء، أنظر بعد.
(٢) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٥٥ و١٦٣. وانظر بعد.
(٣) حفظ القصيدة الجاحظ، البيان، ج١ ص٢٩.
(٤) صيغة نجدها عند القُمّي، مقالات، ص٦٤.
(٥) كما عند النوبختي، فرق، ص٦٠ وفي حديث منحول ذكره الدارمي، الرد على المريسي، ٥٦٣.
(٦) في نص للصفدي، الوافي، ج١٠، ص٢٩.
(٧) في قصيدة من آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي ساقها صاحب الأغاني، ج١٨ ص١٨٢.
(٨) في نص للجاحظ، العثمانية، ٢٧٠: «ونحنُ لم نر أحداً قطُ ألحد ولا تزندق..».
(٩) في أهجية قيلت في الأمين، المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣٩٨.
(١٠) في أهجية موجّهة لحماد عجرد، أنظر بعد.
(١١) عند المعري، الغفران، ص٤٣٨.

العهد الساساني. وكما يقول المسعودي، فقد نبزوا به المبتدع الذي ينحرف عن النص المنزَّل الظاهر إلى «الزند» أي التأويل المخالف للتنزيل. وأوّل من حمله ماني. هذا التفسير وافق عليه معظم الباحثين في التاريخ الديني للدولة الساسانية[1]. وأقدم شاهد على وجود لفظ الزنديق هو النقش المعروف بـ«نقش كارتير». وكارتير هذا كان موبذ موبذان. يقول عن نفسه فيما نقش في الحجر أنه أيام الملك بهرام الثاني (٢٧٦ ـ ٢٩٣) «أنهض المجوسية وطهّرها وقضى بالسيف والنار على أعدائها من اليهود والشامان والبراهمة والنصارى (؟) والمسيحيين و... الزنادقة». ومن المُجمع عليه أنه عنى بالزنادقة المانويين[2]. ومن بعد دُعي مزدك وأتباعه زنادقة وقُتلوا[3]. هذا لأنه اعتُبر كما يشرح المسعودي «من أصحاب التأويل والباطن والعدول عن الظاهر في شريعة زرداشت»[4].

أما الناطقون بالآرامية فكانوا يقولون ܙܕܝܩܐ (زديقا). وسواءٌ كان هذا اللفظ آرامياً ويعني «الصدّيق» وهو اسمٌ كان أتباع ماني يطلقونه على رجل الدين منهم[5]، أم فهلوي الأصل اختفت منه النون كعادة السريان في الادغام، فقد كان يشير في الأدبيات المسيحية السجالية إلى المانوي الذي كان يُتّهم بارتكاب الجرائم الشنيعة ويُضاف إلى العائلة الروحية التي تضم الديصاني والمرقيوني[6].

لقد ظهر اللفظ بالعربية مثقلاً بهذه الدلالات وأُشير به إلى المانوي والديصاني والمرقيوني والمزدكي، وفي الوقت عينه إلى من اعتقدوا أنه مُبطل للعبادات، غير متقيِّد بنواهي الشريعة، ومنحرف بالتالي عن الدين.

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٢٧٥.

(2) M.-L. Chaumont, "L'inscription de Kartir à la "Ka'bah de Zoroastre", texte, traduction, commentaire", *Journal asiatique*, t. 248 (1960), p.247, 358.

(3) Sur le mouvement de Mazdak, voir: A. Christensen, *L'iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, p. 136-173, 253-310; idem, *Le règne du roi Kawadh I et le communisme mazdakite*, Copenhague, 1925

(٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٨٨-٨٩.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٣ ص٣٦٦. الفهرست، ص٣٩٦، ٣٩٨، ٣٩٩ (بالمفرد وبالجمع) ويتصل به لفظ «الصديقوت» ذو الصيغة الآرامية، ص٣٩٧.

(٦) كما في نصوص مار أفرام في نقضه لماني ومرقيون وبرديصان:
Mitchel, *S. Ephrem's Prose refutations of Mani, Marcion and Bardesan*, Londres-Oxford, 1912, I, 30, 127-128 (du texte syriaque).

الملاحقة الإدارية
حُكم الزنديق

كما سنرى قضى العُرف في العراق، بدءاً من النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي، أن الزنديق متى كان مانوياً أو ديصانياً أو مرقيونياً أو مما حُسب في هؤلاء لشبهه الديني بهم أو للغموض المحيط بمذهبه، حكمه حُكم الكافر. وله في دار الإسلام أن يختار بين الإسلام أو غيره من الأديان الذمية وبين القتل.

أما المسلم بالولادة من الرجال والنساء، البالغ العاقل، المتهم باعتناق دين الزنادقة علانيةً، فحكمه حكم «المرتد». وكذلك «الزنادقة الذين يلحدون»، حسب تعبير قاضي الرشيد. يُضيَّق عليه ويُستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلا قُتل[1]. وهذا ما كان يفعله المهدي وقضاته. وإذا كان يُظنُّ، لسببٍ من الأسباب، أنه يظهر الإسلام ويُسِرُّ دين الزنادقة أو سواه من الأديان أو لا يتديَّن بدين أو يُبطل كلَّ دين، حُسب في جميع الحالات زنديقاً، بل اعتُبر الزنديق بامتياز، وكان حكمه إذا قامت عليه البيِّنة حُكم «المنافق». من الفقهاء من يستتيبه من غير شروط ومنهم من يقبل توبته بشروط ومنهم، كالمالكيين، من لا يقبل توبته إلا إذا جاء تائباً من قبل نفسه[2]. فأن لم يتب قُتل وفقاً لما نص عليه الحديث: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[3]. قال أبو يوسف لهارون الرشيد وقد دعاه لمناظرة أحد الزنادقة: «يا أمير المؤمنين ادعُ

---

(١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٧٩.

(٢) اعتبر المالكيون والحنابلة وبعض الشافعيين أن توبة الزنديق نوع من المفارقة ولا تُعرف. إذا كان يُظهر الإسلام ويُبطن غيره فتوبته استمرار لإظهاره الإسلام وإسراره غيره وبالتالي فلا معنى لها ولم يجيزوا توبة الزنديق. وعلى الضد منهم قبل الشافعيون في معظمهم والأحناف توبة الزنديق وإن كان من الممكن أن تكون كاذبة وذلك بالاعتماد على سكوت القرآن عن إنزال القصاص بـ«المنافقين» وقبول النبي لإسلامهم باللسان. راجع ابن العربي المالكي (محمد بن عبدالله الأندلسي) (٥٤٣/١١٤٨)، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢/١٤٢٤، ج٢، ٥٤٥-٥٤٦ (حول الآية ٢٩ من سورة التوبة). وراجع أيضاً الدارمي، الرد على الجهمية، ص٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، ج٩، ص١٥، كتاب استتابة المرتدين.

بالسيف والنطع واعرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا فاضرب عنقه. هذا لا يُناظر وقد ألحد في الإسلام»[١]. وتصادر أمواله ولا يدفن في مقابر المسلمين. ومع أن الشرع لا يفرق في هذه المسألة بين الرجل والمرأة فأن أبا حنيفة وأصحابه، خلافاً للأوزاعي وابن حنبل، أوصوا، بالاستناد إلى ابن عباس، أن لا يقتل النساء ولكن يُحبسن ويدعين إلى الإسلام ويُجبرن عليه[٢].

جرت العادة في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي أن يُقطع عنق الزنديق وتُصلب الجثة على جسر بغداد. ومع أن أصحاب الأخبار نقلوا أن الخليفة الرابع قد قتل بالنار بعض المرتدين[٣] فإن القتل بالنار كان مُستكرهاً[٤].

قاضي الزنادقة

خلال فترة الاضطراب السياسي، كما في كل مرّة مشابهة حين تغيب السلطة، يتولّى بعض الأفراد من تلقاء أنفسهم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في أحيائهم. عندما استتب الأمر للعباسيين لم يعد بإمكان السلطة أن تسمح لأولئك المتطوعين بتطبيق المبدأ القرآني وفق أهوائهم وميولهم العقائدية والسياسية لما يشكلونه من الخطر. وظهر مصطلح «الحسبة» و«المحتسب». وصارت الحسبة من

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦، ص٣٧١.

(٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٨٠-١٨١. الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩/٨٩٢)، الجامع الصحيح (السنن)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٢/١٩٦٢، الجزء الرابع، ص٥٩ باب ما جاء في المرتد، الحديث ١٤٥٨.

(٣) المصدر السابق، ج٤ ص٥٩. وفي رواية «زنادقة» كما في بعض نسخ البخاري (كتاب استتابة المرتدين). وعنوا بذلك نفراً من الغلاة. على ما روى الإماميون يتعلّق الأمر بجماعة كوفية من الغلاة من الزط، (الكشي، رجال، ص٧٢) أو بأنصار ابن سبأ، وهو الأكثر شيوعاً، المصدر السابق، ٧٠-٧١. وابن رستة، الأعلاق، ص٢١٨. والبغدادي، الفرق، ١٥، ٢٢٣.

(٤) يرجعون في ذلك إلى أن خالداً حرّق المرتدين فاستنكر ذلك عمر وابن عباس، البخاري، الجامع الصحيح، ج٤، ص٦١ كتاب الجهاد. والبلاذري، فتوح، ٩٨، ٩٩. بيد أن اثنين من المرتدين قتلا حرقاً في النصف الأوّل من القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي. يُدعى أحدهما غنّام وقُتل عام ٢٢٥/٨٣٩ كما في الطبري، تاريخ، جIII^2، ص١٣٠٢. وكان غنام كما يبدو متكلماً تحوّل إلى المسيحية رد عليه الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٩. أما الثاني ويُدعى عُطارد فكان مسيحياً تحوّل إلى الإسلام ثم رجع إلى دينه الأوّل فقتل عام ٢٤٢/٨٥٦، الطبري، تاريخ، III^3، ص١٤٣٤.

اختصاص الإمام يقوم بها «المحتسب» تحت إشراف القاضي وينال بها مُرتَّباً من بيت المال. وعيَّن المنصور محتسبين لأصحاب الحرف والتجار في بغداد[١]. في البداية كان المحتسب، الرقيب على الحياة العامة، هو من يتهم هذا أو ذاك بالزندقة ويتولى ملاحقته من باب السهر على حقوق الله. بعد ذلك تم تعيين محتسب خاص في بغداد والمدن الكبرى ينظر في قضايا الزندقة تحت إشراف القاضي أو الخليفة نفسه. وسُمي هذا الفقيه «صاحب الزنادقة» أو «عريف الزنادقة».

سنة ١٦٣/ ٧٨٠ كان المحتسب عبد الجبار يتولى ملاحقة الزنادقة[٢]. بعد ذلك بأربع سنوات عُيِّن عمر الكلواذي، وكان محتسباً[٣]، في وظيفة «صاحب الزنادقة»[٤]. بعد موت هذا الأخير سنة ١٦٨/ ٧٨٤ خلفه السوادي الميساني محمد بن عيسى المعروف باسم حَمدَوَيْه[٥] وأُعطي صلاحيات بوليسية واسعة ووُضع أحد السجون بتصرفه[٦]. ولما استُخلِف الرشيد عيّن الفقيه المدني الزبيري محمد بن عروة مكان حمدويه[٧] وكان القاضي عون بن عبد الله من سلالة عتبة بن مسعود ينظر في أمر الزنادقة[٨]. بعد الرشيد، كما كان الأمر قبل المهدي، اختفت وظيفة «صاحب الزنادقة» لانتفاء الحاجة إليها.

لا نعرف تماماً على أية الوقائع كان المحتسب يبني اتهاماته لهذا أو ذاك بالزندقة. في بعض الحالات كان الاتهام سببه قصيدة يسخر فيها صاحبها من المقدسات. وأحياناً مخالفة صريحة لحد من الحدود ذات الطابع الأخلاقي. أو

---

(١) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٣٢٤ وكان عيَّن أحد القضاة على حسبة الكوفة، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٤، ص١٧٠. راجع ايضاً:
Cl.Cahen et M. Talbi, article "Hisba", *E.I*^{2},III,503-505

(٢) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٤٩٩.

(٣) الجاحظ، كتاب البغال (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج٢، ص٢١١-٣٧٨)، ص٢٢٤ وفيه نرى الكلواذي يطلب من أحد المتظرين النزول عن بغله.

(٤) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٥١٩.

(٥) المصدر السابق، جIII^1، ص٥٢٢.

(٦) الجريري، الجليس الصالح، ج٣، ص٢٠٣.

(٧) الزبير بن بكّار، جمهرة نسب قريش، ج١ ص٢٩٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٤، ص٢٣٠.

(٨) البلاذري، أنساب، ج١١، ص٢٤٣.

وشاية. في التحقيق قد يُعذِّب المتهم ويكره على الاعتراف. تُصادر دفاتره وما يوجد عنده من الكتب وتُمتحن معارفه الدينية الإسلامية ومدى حفظه للقرآن. وقد يؤتى بكتب الزنادقة أو، كما نقلوا، بـ«كتاب الزنادقة» ويُجابه بها. وحين تكون التهمة الانتساب للمانوية كان يُطلب من المتهم أن يذبح طيراً أو أن يبصق على رسم ماني[١]. وكان المتهمون يحبسون في سجن خاص سُمِّي حبس الزنادقة[٢].

الملاحقون

كانت ملاحقة «المنحرفين» من الأفراد، خارج إطار المنازعات السياسية بين الكتل الكبرى حول الخلافة، بدأت في عهد هشام بن عبد الملك، مع مقتل غيلان وتلميذه صالح على القدر، ونفي القدريين السوريين إلى جزيرة دهلك في البحر الأحمر، ثم مقتل الجعد بن درهم في العراق كما هو معروف. إلا أن هؤلاء لم يتهموا صراحة في حينه بالـ«زندقة». أول اتهام صريح بالزندقة حدث في البصرة في ولاية خالد القسري للعراق: ثلاثة أفراد اتهمهم القاضي بلال بن أبي بردة بالزندقة وحبسهم بين عامي ١٠٩/ ٧٢٧ و١٢٠/ ٧٣٨. إلا أنه لم يلبث أن أفرج عنهم بعد تدخل أحد الأعيان من أصحاب القسري ومن معارف ابن أبي العوجاء[٣]. لا يشير السياق إلى أن «الزندقة» هي المانوية أو معتقد ديني معيَّن بل أقرب إلى الاستهتار بالإسلام. في عهد هشام أيضاً كان أنصار البيت الأموي الذين يظنون الظنون بدعوة العباسيين السرية ربما قال قائلهم مشيراً إلى العباسيين ودعاتهم: «هؤلاء الزنادقة الذين يتمنون الباطل». هذا إذا صدَّقنا ما يسوقه البلاذري في أخبار محمد بن علي بن عبد الله بن عباس[٤].

لن تستأنف ملاحقة الزنادقة إلا بعد تولي المهدي الخلافة عام ١٦٠/ ٧٧٧ تقريباً. كان موضوع الملاحقة الصريح أتباع «ماني وديصان». إلا أننا لا نعرف دائماً

---

(١) أنظر بعد.

(٢) الطبري، تاريخ، جIII^2، ص٩٦٢.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٥٥.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص١١٣.

وعلى وجه الدقة هوية الأفراد من غير المسلمين الذين أوقفوا بتهمة الانتماء إلى دين الزنادقة. اثنان منهم حُفظ اسمهما: شمعلة وأبو شاكر الديصاني.

كانت الملاحقة تتناول بالدرجة الأولى مُتهمين مسلمين. وتم توقيف عددٍ من أبناء صحابة المنصور وأفراد من العائلة العباسية نفسها اتهموا جميعاً بالدخول في المانوية. كما أوقف بعض المجان ونفرٌ من الكتّاب والشعراء. منهم من أُدّب وأُطلق ومنهم من سُجن ومنهم من حُكم عليه بالقتل.

في الوقت عينه وُضعت لوائح بالفرق الدينية الممنوعة ونُشرت في أحياء بغداد. تضم اللوائح الفرق الشيعية بشكل خاص[1]. وأُلقي القبض على المتكلم الإمامي هشام بن الحكم وكاد يُقطع رأسه[2]. وتم استئصال أتباع أبي منصور العجلي الغالي وكان ابن هذا الأخير على رأسهم[3]. وأوقف شيعيان هما جعفر الأحمر الذي كان يدعو لعيسى بن زيد العلوي فحُبس، والمقرئ الطويل الذي رُمي بالزندقة لشتمه أبي بكر وعمر وقُتل[4].

وضمّت لائحة الفرق الممنوعة، كما يبدو، بعض أصحاب الكلام. وسيق بعض المتكلمين من القدرية من المدينة إلى بغداد للتحقيق معهم وتهديدهم[5]. وكذلك حُمل المفكر المعتزلي البصري الكبير أبو الهذيل العلاّف إلى بغداد مخفوراً ليلقى تحذيراً مشابهاً[6]. وكما سنرى من بعد قُتل المتكلم المستقل نعمان بن المنذر وقُتل أيضاً الشاعر الواعظ البصري صالح بن عبد القدوس. وحملت العاصفة أيضاً الشاعر البصري الكبير بشار بن بُرد.

---

(١) الكشي، رجال، ص١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٢ يجعل الكشي (ص١٦٧) توقيف هشام بن الحكم في خلافة الرشيد. ويضيف أن الإمام موسى بن جعفر أمر هشاماً بالتوقف عن «الكلام» في خلافة المهدي. وعلى ما يقول فإن الرعب أصاب هشاماً بداء القلب الذي مات فيه بعد ذلك بمدة قليلة. أما القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢٢٥، فيقول أن هشاماً أوقف في خلافة المهدي مع أبي شاكر الديصاني.

(٣) النوبختي، فرق، ص٥٤-٥٥.

(٤) أنظر بعد.

(٥) الطبري، تاريخ، ج III[1]، ص٥٣٤.

(٦) القاضي عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ص٢٥٤.

هذا في خلافة المهدي. أما في خلافة الهادي (استخلف من سنة ١٦٩/ ٧٨٥ إلى ٧٨٦/١٧٠) فقد أُلقي القبض على الكاتب أزديادار بتهمة الثانوية بعدما نُسبت إليه أبيات تجديفية، وقُتل.

وتابع الرشيد (استخلف من سنة ٧٨٦/١٧٠ إلى ٨٠٩/١٩٣) سياسة أبيه بليونة. وكان لا يحب المتكلمين ولا أبناء علي وأنصارهم. غير أنه لم يضطر لملاحقة زنادقة كثيرين. في خلافته أُوقف المتكلم الجهجاه والشاعر الزهدي أبو العتاهية على الزندقة. غير أن التهمة لم تثبت ولم يتعرضا للأذى. وزعم أصحاب الحديث أن المتكلم الشهير ضرار بن عمرو تعرَّض أيضاً للملاحقة بسبب إنكاره لعذاب القبر ولقوله أن الجنة والنار لم تخلقا بعد، وأنه احتمى بالبرامكة[١]. ونُقل أن بشر بن المعتمر المتكلم الذي نشر الاعتزال في بغداد قد حُبس أيضاً[٢]. وهو محتملٌ جداً فبشر ذو الميول الشيعية كان يعرض في قصائده المزدوجة الذائعة، فوق ذلك، بأصحاب الحديث. من جهةٍ أُخرى سرت الشائعات بعد فتك الرشيد بالبرامكة أن هؤلاء كانوا زنادقة، شائعات لم يعرها أحدٌ في بغداد اهتماماً. وبالعلاقة بنكبة البرامكة قُتل أنس بن أبي شيخ وكان صديقاً وكاتباً لجعفر البرمكي وأُشيع أنه كان زنديقاً. وكان البرامكة قد شككوا بدين الكاتب والمتكلم محمد بن الليث ورموه في السجن فأطلقه الرشيد وقرَّبه بعد نكبة البرامكة. كما قُتل على الزندقة بإذن الخليفة أحد الكتاب في خراسان بعدما اتهمه الوالي بمواطأة بعض الخارجين من المحمِّرة.

وكانت سرت شائعات في الجزيرة عن زنادقة في حرّان يعبدون الرأس ويخطفون الشبان. شائعات كانت تستهدف الحرنانيين. غير أن الحرنانيين تمكنوا من الخروج من الأزمة بسلام[٣].

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠، ص٥٤٤-٥٤٥.

(٢) الملطي أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (٣٧٧/ ٩٨٧)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، بغداد، مكتبة المثنى، بيروت، مكتبة المعارف، ١٣٨٨/١٩٦٨، ص٣٨.

(٣) راجع دراستنا أضواء جديدة على الصابئين.

نهاية وبداية

حين تولى المأمون الخلافة في بداية القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد كانت صفحة الزندقة والزنادقة قد طُوِيت. لم ينقرض المانويون في العراق لكن استخفوا وبقيت منهم بقية حتى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. بيد أنهم كانوا قد خسروا المعركة الفكرية أمام النهضة الثقافية التي بدأت مداميكها الصلبة ترتفع في النصف الثاني من القرن الثاني، ولم يعد خطابهم التبشيري يجد من يسمعه. وبدا للوهلة الأولى، على صعيدٍ آخر، أن الحكم بإقصائهم من الذمة قد حرَّر الأقليات الصغيرة الأخرى. لكن بالنظر إلى التباس عقائد العائلة المانوية ـ الديصانية ـ المرقيونية، الصحيحة أو الخاطئة، بعقائد جماعات أُخرى، صحيحة أو خاطئة، تنتمي إلى التيار الثانوي الزهدي نفسه الذي كانت المانوية أكمل تعبيرٍ عنه، يبدو محتملاً جداً الافتراض، أن تلك الجماعات ممن بدا دينها للمحتسبين غير معروفٍ في القرآن، أو مستوراً أو غامضاً أو عصياً على التصنيف، أو ذا قرابةٍ روحية أو إتنية بالمانوية، قد حُسب أتباعها في الزنادقة. أن المحتسبين لم يميزوا أحياناً بين الثانويين والحرنانيين فنسبوا «عبادة الرأس» واختطاف الشبان إلى الفريقين، كما أخذوا في الزنادقة بعض المسيحيين. وهذا دفع من غير شك بعض تلك الأقليات على الأقل إلى التفاوض مع النظام المسلم وتعديل هوياتها الروحية. وتدريجياً أدىّ ذلك إلى تصنيف «الأمم» الدينية الآرامية في فريقين فقهيين: من جهة الزنادقة ومن جهة من سمّوهم، جُملةً، الصابئة.

أما الغلاة فنزلت بهم بعد الاندحار السياسي هزيمة روحية وفكرية قاتلة فتواروا لكن ليظهروا من جديد بنجاحٍ أكبر في أواخر القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد مزودين هذه المرة بعتادٍ معرفيٍ من سقط الفلسفة.

ومع تحوُّل اللهو إلى حرفة كسبت حقَّها في الوجود في المدينة، فقدت موجة المجون بريقها وتكسَّرت. وعلى العموم فالإنسان الدنيوي المُعرض عن الدين أو الساخر من الشريعة أو المغترب عن الثقافة الدينية الجديدة لم يعد مقبولاً في المجتمع فهُمِّش وتوارى. في القرن الثالث في خلافة المتوكل ظهرت «الرقاعة». إلا أن الرقاعة كانت سُنية. ففن ممثليها كان يقوم على السخرية من العقل. وحلَّت «الرقاعة» محل الخلاعة في سجل الاستلاب الاجتماعي.

خصومتان كانتا خافتتين في جدل الزندقة ستستعر نارهما من جديد في القرن الثالث: النزاع بين المتكلمين وأصحاب الحديث والنزاع بين الشيعة وخصومهم ممن سيتسمى بـ«أهل السُّنة». وإذا كان التوحيد المعتزلي لم يسمح بالحياة لمتكلمين مستقلين في منتصف القرن الثاني، فمن قلب هذا التوحيد نفسه ستولد في منتصف القرن الثالث مجموعةٌ من المتكلمين «الملحدين».



القسم الأوّل

الثانويون
ومن اتهم من المسلمين
باعتناق مذاهبهم



الفصل الأوّل

الأقليات الدينية
التي عُرف أتباعها باسم
الزنادقة في دار الإسلام

أثر الفتح العربي على الجماعات الدينية في البلدان المفتتحة

إن العرب، خارج الأماكن التي كانت تتواجد فيها قبائل عربية، لم يُكرهوا السكان المحليين على اعتناق الإسلام. بالاستقلال عن هذه السياسة الأولى كان للفتح عواقب خطيرة على الأديان المغلوبة. هذه العواقب في إيران كانت كارثية بالنسبة للمجوسية التي تهاوت مع السلطة التي كانت متحدة بها. وفي الأصل، أيام الساسانيين، على الرغم من سلطان الكنيسة المجوسية السياسي القوي ووجودها المنظم في تراتبية كهنوتية، وعلى الرغم من محاولة الملوك فرض ديانة النار على رعاياهم من أتباع الأديان الأُخرى فعاقبوا بالقتل كل من يتحوّل عنها، كانت المجوسية في صراع عنيف مع الأديان التي حاصرت إيران من الشرق ومن الغرب. فالمانوية والمسيحية تسلَّلتا إلى البلاد من بابل. وكانت المسيحية خاصةً، العدو الأوّل للمجوسية، في طريقها نحو تنصير إيران. فرغم الاضطهاد تمكن المبشرون من تكوين أبرشيات مؤمنوها من الإيرانيين الخُلَّص. وكان الشمال الشرقي لبلاد الأكاسرة مثل بابل نوعاً من الفُسيفساء الدينية المكونة من النساطرة والمانويين والمرقيونيين إضافةً إلى البوذيين. فمنذ منتصف القرن الثالث قبل الميلاد بدأت

البوذية بالانتشار في سهول قندهار ثم في كابُل ثم في بلخ وفيما وراء النهر. غير أن المجوس صدوهم نحو الشرق فاتجهوا إلى آسيا الوسطى(١). لم يُظهر الإيرانيون في المدن خاصةً تعلقاً مذكوراً بدين الآباء على الرغم من اعتراف الإسلام به. وسرعان ما صار الإسلام الدين الأكثر انتشاراً في إيران(٢) وتحوّل المجوس إلى أقلية دينية، لها زيُّها الخاص، غير ذات خطر سياسي أو ديني، متمركزة في الجنوب الغربي حول شيراز(٣). وتميَّزت السلطات الروحية المجوسية بالتزام السلامة والإخلاص للسلطة الجديدة. إذ لم يتبيَّن لهذه السلطة أن ديانة النار كانت تستقطب أي شكل من أشكال المقاومة(٤) فلم تحاول استئصالها من بلاد فارس. من جهةٍ أُخرى كانت المجوسية قد استنفدت كل ما فيها من النسغ الروحي فلم تجذب إليها أتباعاً ومؤمنين. ومن المستحيل أن نجد أدنى إشارة إلى أفراد أو جماعات تحوَّلوا إليها في دار الإسلام. يكتب الجاحظ: «لم نر قطّ ذا دين تحوّل إلى المجوسية عن دينه»(٥). من الصحيح أن المجوسية عرفت في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد نوعاً من النهضة اللاهوتية. غير أن الأدبيات اللاهوتية التي تمخَّضت عنها هذه النهضة، تحت تأثير الكلام الإسلامي، كانت مكتوبة بالفهلوية وموجَّهة إلى أتباع المجوسية المتحيرين(٦). والخلاصة أن ديانة

---

(١) حول الديانة المجوسية في عهد الساسانيين راجع:
G.Windengren, *Les religions de l'Iran*, trad. L. Jospin, Paris, 1968, p.273-353; J.Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962, p. 238-245, 276-302; idem, "L'église sassanide et le mazdéisme", in: *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, II, 2-32; A.Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p.136-173, 253-310.

(٢) حول أثر الفتوح على المجوسية راجع:
Sadighi, *Mouvements*, 12-65; G. Widengren, *Les religions de l'iran*, p.381-382; Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran*, 355-356; M.Morony, "Madjus", *E.I²*, V, 1105-1114

(3) Sadighi, *Mouvements*, 76-82.

(٤) حول زي المجوس أنظر الأغاني، ج١٣، ص٢٤٥. القُمّي، مقالات، ص٦١.

(5) Sadighi, *Mouvements*, 68.

(٦) الجاحظ، الحيوان، ج٥ ص٣٢٦.

(7) Sadighi, *Mouvements*, 66, 67, 69, 71; Widengren, *Les religions de l'iran*, p.383-386; J.Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, p.52, 75, 59, 357-358.

النار كانت تنطفئ ببطء، من غير أمل، معزولةً في كتابة كان القادرون على فهمها يقلون يوماً بعد يوم.

على الضد من المجوسية، فإن من قاوم المسلمين وتمرّد عليهم بضراوة في بلاد الفرس في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد كان مجموعةً من الفرق الهرطقية بالنسبة للمجوسية الرسمية. من حركات التمرد السياسي الديني هذه تمرُّد الفلاحين في خراسان بين سنة ١٢٩/ ٧٤٦ و١٥٩/ ٧٧٥ بقيادة بهافريد وسنباذ وإسحق وأستاذيس والمقنّع. لقد ولدت هذه الحركات في سياق الدعوة العباسية وبتأثير من عقيدتها الغالية. وكان المنتمون إليها وسُمّوا «الأبي مسلمية» يُعتبرون فريقاً من الكيسانيين إمامهم أبو مسلم الخراساني. وباستثناء بهافريد الذي حرّض الموبذ المسلمين عليه فقتله أبو مسلم، كان القادة الآخرون من أعوان القائد العباسي. فلما قتل المنصور هذا الأخير انقلبوا على العباسيين وثاروا عليهم[١]. أما الفريق الآخر من المتمردين وسماهم المسلمون «الخُرَّمدينية» أو «الخُرمية» أو «المُحمِّرة» فكانوا من الفلاحين الذين بقيت فيهم بقية من المزدكية كما يبدو ولا يمكن تمييز عقائد بعضهم عن عقائد الأبي مسلميين. لم يكن بينهم صلات تنظيمية أو دينية وكانوا موزعين في منطقة «الجبال» وأذربيجان وبلاد الديلم وفي جرجان وطبرستان وفي الناحية الواقعة بين أصفهان وخوزستان. لقد تحركوا في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي تحركاً ضعيفاً. هذا إذا استثنينا ثورة بابك الخطيرة في أذربيجان من سنة ٢٠١/ ٨١٦ إلى سنة ٢٢٢/ ٨٣٦. لقد قمعت الخلافة تلك الثورات من غير أن تتعرّض لأديان الثائرين. وبقي الخُرَمِيّون في قراهم حتى القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد وكان المسلمون الذين اعتبروهم نوعاً من المجوس كثيري الثناء على حبهم للنظافة وميلهم للسلم وإكرامهم للضيف[٢].

في الري وقُمّ حاول اليهودي أبو عيسى الأصفهاني وتلميذه يودغان وتلميذ

---

(1) Sur ces mouvements, voir Sadighi, *Mouvements*, 111-186; D.Sourdel, "Abu Muslim" et "Bihafrid", *E.I.*^{2}, I, 145-, 1245.

(٢) حول الخُرَّمية وثورة بابك، راجع حسين قاسم العزيز، البابكية، بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٦٦ وكذلك:
Sadighi, *Mouvements*, 187-228, 229-280; D.Sourdel, "Babak", *E.I.*^{2}, I, 867; Madelung, "Khurramiyya", *ibid* ^{2}, V, 65-67.

هذا الأخير مُشكان أثارة اليهود من غير نجاح. على غرار الأنبياء البابليين الذين نبغوا في العراق، حاول أبو عيسى لعب دور المسيح المنقذ[١].

فيما وراء النهر كانت البوذية لا تزال موجودة. والتقى المسلمون بأتباعها من السمنيين. غير أن ديانة البد لم تنهض مع الفتح ولم تحاول التمدد نحو الغرب[٢].

هذا في إيران. أما في بلاد الآراميين فقد اختلف الأمر. لقد قاومت بلاد ما بين النهرين وسوريا الإسلام طويلاً وبقيت إلى يومنا هذا نوعاً من الفُسيفساء الدينية. بمقدار ما كان الفتح قاتلاً بالنسبة للمجوسية في إيران بمقدار ما كان عودةً للروح بالنسبة لـ«الأمم» الدينية الآرامية من يعاقبة ونساطرة ووثنيين ويهود ومانويين وديصانيين وسواهم من الفرق البابلية الغامضة. فعرفوا حتى منتصف القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي، حيث استفادوا من انشغال العرب بالفتوح ومن حواجز اللغة ومن الاضطراب السياسي، نهضة دينية حقيقية. بل أن النساطرة والمانويين وصلوا في تلك الفترة لذروة حيويتهم الدينية في الشرق. وثمة من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن العالم الجديد الذي كشف الفتح العربي عن آفاقه المتسعة أيقظ لدى الناطقين بالآرامية من ذوي الأديان التبشيرية حيوية دينية وزخماً جديداً لمواصلة النشاط الذي كان قد قطع شوطاً هاماً من قبل في ظروف أشد صعوبةً. وسرعان ما خرج المخزون الديني الآرامي إلى العلن وبالعربية. ها هنا على وجه الدقة سيكتشف المسلمون الزندقة وأتباعها.

الزنادقة وديانتهم في تمثُّل الإسلاميين

في منتصف القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي يعتبر أحد الشعراء أن أنبياء الزندقة هم «ماني وديصان وعُصبتهم»[٣]. وفي النصوص الإمامية القديمة يوصف

(١) الشهرستاني، الملل، ج١، ص٢١٥-٢١٧. المقدسي، البدء، ج٣ ص٣٤-٣٥ وكذلك:
"Abu Isa al-Isfahani" et "Yudghan" in: *E.Judaica*, Jérusalem, 1971, 2, 183, 16, 867

(2) D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane", *Journal Asiatique*, t. 257 (1969), 273-316

(٣) أنظر بعد.

الديصانيون دائماً بالزنادقة[1]. كذلك أتباع مزدك[2]. ويعتبر اليعقوبي في منتصف القرن الهجري الثالث أن الزنادقة هم المانويون والديصانيون[3]. يصحح المسعودي فيضيف إليهم أتباع مرقيون شارحاً أن العرف استقر عند المسلمين أن الزنادقة هم أصحاب الإثنين ما عدا المجوس أي المانويون والديصانيون والمرقيونيون[4] الذين ينتمون جميعاً إلى عائلة روحية واحدة تشمل كذلك المزدكيين[5]. وبالفعل فإن الأدبيات الإسلامية تذكر دائماً في سياقٍ واحد المانويين والديصانيين والمرقيونيين. هكذا نجدهم عند الجاحظ[6]. كما أن ابن النديم، في نصوصه المشهورة حول هؤلاء الثانويين يذكر دائماً بالقرابة التي تربط بعضهم بالبعض الآخر ويصنف تاريخ ظهورهم على النحو (الخاطئ) التالي: ماني فابن ديصان فمرقيون[7]. وعلى هذا النحو نجدهم عند الماتريدي[8] والبيروني[9] والشهرستاني[10] والقاضي عبد الجبار[11] والبغدادي[12] وابن حزم[13] وغيرهم كثير. ولأن المانوية كانت الديانة الأهم في هذه العائلة تليها الديصانية فقد ظن بعض المصنفين أن ماني كان معلماً

(١) أنظر بعد.
(٢) يُجمع المصنفون المسلمون على نعت مزدك بالزنديق كالمسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٢٨٩. والطبري، تاريخ، ج I^2 ص٨٨٨ والأغاني، ج٩ ص٧٩ وأنظر الملحق.
(٣) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ص٣٧١.
(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص٢٢٤.
(٥) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٨٨ ـ ٨٩.
(٦) الجاحظ، الرد على النصارى (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج٣، ص٣٠١-٣٥١)، ص٣٢١.
(٧) الفهرست، ص٣٩٢، ٤٠٢.
(٨) الماتريدي، التوحيد، ٢٢٦-٢٤٢.
(٩) البيروني، الآثار، ص٢٣، ٢٠٧.
(١٠) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٤٤-٢٥٢ ويضيف إليهم ثانويين آخرين كالمزدقيين والكنتائيين.
(١١) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج٥ ص١٠-٢٠ وكالشهرستاني يضيف إليهم المزدقيين والصياميين ويميز بين هؤلاء الثانويين والمجوس.
(١٢) البغدادي، الفرق، ٣٤٩.
(١٣) ابن حزم، الفصل، ج١ ص٩٠-٩١.

لديصان[1] أو أن مرقيون ظهر بعد ماني وديصان[2] أو أن ديصان ومرقيون كانا بعد ماني[3]. بل يبدو أنه في الأزمنة الأولى لم يعتبروا المانوية والديصانية والمرقيونية والمزدكية أدياناً مستقلة ولكن ديناً واحداً أسسه ماني تفرّق من بعد إلى مذاهب هي الديصانية والمرقيونية والمزدكية.

هذا الدين تمثّلوه في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي شبه التنظيم السري ينتقل فيه الفرد من منزلة مُغرية في الظاهر إلى منزلة في نهاية المطاف منحطّة وإجرامية. ينقل الطبري في التاريخ أن الخليفة المهدي وصف لخليفته الهادي ديانة الزنادقة وهم كما يفسر ناقل الرواية أتباع ماني. قال له: «فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور»[4].

اغتيال الناس وخنقهم بهدف تخليص النور من الظلمة هو ما اتهم به الديصانيون[5]. ونقلوا أن مزدك أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة[6].

أما الاغتسال بالبول فكان مما يُضاف إلى المانويين على سبيل إيلام النفس

---

(١) على ما ينقل ابن حزم، المصدر السابق، ج١، ص٩١.

(٢) المقدسي، البدء، ج١ ص١٤٢ على أن تقرأ في السطر الخامس عشر (مرقيون) بدلاً مما قرأ المحقق الذي أكثر من القراءات الخاطئة (من قون)

(٣) هذا ما يرويه المسعودي عن بعض معاصريه، التنبيه والإشراف، ص١١٧ ومنهم الناشئ، مقالات، ص٧٣ الذي يعتقد أن المرقيونيين ظهروا بعد المانويين.

(٤) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٨٨.

(٥) ابن الجوزي، تلبيس إبليس نقلاً عن مصادر قديمة، ص٣١٣. الجريري، الجليس الصالح، ج٣ ص٢٠٨-٢٠٩ ينقل حكايةً يقتل فيها أبو شاكر الديصاني شيخاً بائساً يخلصه بذلك من الشقاء.

(٦) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج٥ ص١٦ والشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٤٩.

و«توسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه» زيادةً في الورع كما فهم ذلك الرازي الطبيب[١].

وفي حكايات أُخرى شاع الاعتقاد أن الزنادقة يعبدون «الرأس»[٢] والقمر[٣] والشمس[٤] و«الكبش»[٥].

ويخبرنا الجاحظ أن العامة تقضي بالزندقة على من كان في داره ديكٌ أبيض مشقوق العُرف[٦]. هذا مع أن القصص الديني الإسلامي، بما في ذلك الحديث، أحسن الرأي بالديك الأبيض[٧]. فهذا المعتقد الشعبي الذي ينقله الجاحظ قد ينبئ بارتباط الزندقة في الأذهان بالسحر. ذاك أن الديك الأبيض المفروق كان مما يُقرِّب للكواكب في دعوات استنزال الروحانية عند المشتغلين بدعوة النجوم[٨].

---

(١) أبو بكر الرازي (٣١٣/٩٢٥)، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، القاهرة، ١٩٣٩، (السيرة الفلسفية)، ص١٠٥.

(٢) أنظر بعد.

(٣) أنظر بعد.

(٤) الطبري، تاريخ، جIII^2 ص٩٦٢. وقد يكون سبب هذه التهمة أن المانويين يتخذون النيرين قبلة. وعلى ما ينقل البيروني فهم يدفعون عن أنفسهم عبادة النجوم، الهند، ٤٧٩.

(٥) الطبري، تاريخ، جIII^2 ص٩٦٢. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٤٧٨ وقد يكون المقصود بـ«كبش الزنادقة» رئيس الزنادقة غير أن النادرة تشير إلى الحيوان.

(٦) الجاحظ، الحيوان، ج٢ ص٢٠٧، ورسالة في الجد والهزل (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج١، ص٢٢٦-٢٧٨)، ص٢٣٥.

(٧) والأحاديث في ذلك كثيرة وطريفة، الجاحظ، الحيوان، ج٢ ص٢٥٩ وابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢ ص٨٩: عن النبي أنه قال: «الديك الأبيض صديقي وصديق صديقي وعدو عدو الله يحرس دار صاحبه وسبع أدوُر». ومما رووا أن آدم حين أُخرج من الجنة أُعطي ديكاً أبيض مفروقاً بحجم الثور كان يؤذن آدم بأوقات الصلاة وكان إبليس يرتعب منه. أنظر هذه القصص عند الكسائي، قصص الأنبياء، ليدن، تحقيق أيزنبرغ، ١٩٢٢، ج١ ص٦٦-٦٧، ٩٦. وأعلم الجن أحد الأعراب ان الديك الأبيض يحمي الدار من الشياطين والسحرة والكفار، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ص١١٣. وروى آخرون أنه مستقرٌ تحت العرش ديكٌ مهمته إقامة الأذان في الفلك، ابن بابويه، التوحيد، ٢٧٩. وحول الديك أُنظر أيضاً:
L.Kopf, "Dik" in *E.I*^{2}, II, 283-284

(٨) المجريطي أبو القاسم مسلمة بن أحمد (منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد) [المنتحل]، غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم (المعروف بـ Picatrix)، تحقيق ريتر، ليبزغ-برلين، ١٩٣٣ ص٢١٦، ٢٢٣، ٢٥٩، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٨١، ٣٨٥ إلخ...

حين كان يُستجوب المتهمون بالزندقة كان يُقدّم لهم طائرٌ يُدعى «التُدرُج» ويؤمرون بذبحه[1]. والمعروف أن التدرج طائر مائي يشبه الديك كما يقول الجاحظ[2]، حسن الصوت يغرد في البساتين ولحمه حلال حسب قول الدميري[3]. وفي روايات أُخرى فالطائر الذي يُمتحن الزنادقة بذبحه هو ديكٌ نبطي قلطي (أي صغير الحجم) أصفر المنقار دقيق الساقين أبح الصوت[4]. فمن رفض منهم ذبح الطائر ثبتت عليه التهمة. هذا الامتحان يعتمد على الاعتقاد أن الزنادقة لا يستحلون قتل الحيوان ولا يشاركون في دمه ولا يقتلون حتى الحشرات، كما يقول المهدي، ولا يأكلون اللحم. لكننا لا نعرف لماذا اختير هذا الطائر بالذات. وكان يُعرض على الممتحنين صورة ماني ويؤمرون بالبصق عليها. وهو، باعتقادهم، ما لا يفعله مانويٌ أبداً. وعلى ما نُقل عن حمدويه صاحب الزنادقة أن صورة ماني كانت مرسومة على خرقة من الحرير وتمثّل رجلاً كثّ الحاجبين مُفلطح الأنف غليظ الشفتين[5]. كما كان يُعرض على المتهمين أحياناً «كتاب الزنادقة» ويطلب منهم صاحب الزنادقة أن يقرأوه[6]. لا نعرف كيف كان يمكن لهذا الامتحان أن يثبت انتماء المتهم لدين الزنادقة أو ينفيه إلاّ أن يكون لهذا لكتاب عند الزنادقة من القدسية ما تفضحه مواقفهم منه. يُشبّه أبو نواس في إحدى قصائده وجه أحد الغلمان بـ«كتاب الزنادقة» ويحذر من النظر إليه[7]. وهذا يؤكد على نحوٍ ما ما كان معروفاً من عناية المانويين في تزيين كتبهم لتصبح آيةً في الجمال. يمكن الظن أن الأمر يتعلّق بكتاب مانوي جميل الصنع يُظنُّ أنه قرآن الزنادقة مما يُكره المتهم على

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٤٢٢.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٢ ص٢٤٤.

(٣) الدميري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي (١٤٠٥/٨٠٨)، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥، ج١، ص٥٣٣-٥٣٤.

(٤) الجريري، الجليس الصالح، ج٣ ص٢٠٥.

(٥) المصدر السابق، ج٣ ص٢٠٥.

(٦) أنظر بعد.

(٧) أبو نواس، ديوان، ج٤، ص٢٧٦.

إهانته. غير أنه في بعض الأحيان كان يُنظر لكل كتابٍ غريب أو مشبوه على أنه كتابٌ في الزندقة[١].

وقد أُتيح لأبي نواس الذي حُبس أيام الرشيد في سجن الزنادقة أن يستمع إلى تراتيلهم. إنها على ما روى «شعرٌ مزاوج بيتين بيتين يقرءون به في صلاتهم»[٢]. هذا الوصف ينطبق بالفعل على ما هو معروف من تراتيل المانويين والمندائيين[٣].

المرحلة العربية في تاريخ الكنيسة المانوية

بعد سقوط الساسانيين والبيزنطيين مباشرةً ظهر المانويون في الشمال السوري[٤]، وفي الجزيرة الفراتية[٥]، وفي خراسان حيث كانت قد استقرت جماعة الدينورية المنشقة[٦]، وخصوصاً في بلاد بابل، في المدائن، مقر الكنيسة المانوية[٧].

في آخر القرن الهجري الأوّل/ السابع الميلادي كان على رأس كنيسة بابل مِهر. ومِهر هذا سيقيم علاقات ودية في بداية القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي مع والي العراق خالد القسري (من ١٠٦/ ٧٢٤ إلى ١١٩/ ٧٣٧)[٨]. وقبل ذلك بسنوات كان أحد السمّاعين المُسمّى زاد هرمز، وكان كاتباً ثرياً كما يبدو، قد

---

(١) أُنظر بعد.

(٢) الأغاني، ج١٤ ص٣٢٤.

(٣) يُعتقد أن المانويين اقتبسوا هذا الأسلوب عن المندائيين. راجع:
H.Ch.Puech, "La littérature mandéenne" dans *Histoire des littératures*, Encyclopédie de la Pléiade, I, Paris, 1955, p. 686.

(٤) في منطقة حلب.

(٥) في الرها كما يدلُّ إلى ذلك اسم أحد المانويين المعروفين «غسّان الرهاوي». ولعلَّ حران كانت تأوي بعض المانويين كما يبدو من المصادر المسيحية.

(٦) الفهرست، ص٣٩٧.

(٧) المصدر السابق، ص٤٠٠.

(٨) المصدر السابق، ص٣٩٧. بيد أن علاقة مهر بخالد القسري لم تحصل أيام الوليد بن عبد الملك (خليفة من ٨٦/ ٧٠٥ إلى ٩٦/ ٧١٤) كما يكتب النديم. ففي هذا الوقت كان العراق بيد الحجاج (من ٧٥/ ٦٩٤ إلى ٩٥/٧١٣).

أسّس جماعةً منشقة في المدائن بعدما ارتقى إلى منزلة الصديقين. وبمساعدة أحد الكتاب العاملين عند الحجّاج من ذوي الثراء أنشأ أماكن عبادة جديدة[1]. وحين مات في أوائل القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي خلفه مقلاص[2]. ومقلاص هذا وخليفته بُزُرمهر وسّعا الانشقاق عن الكنيسة الأم وأدخلا «بدعاً» جديدة موضوعها الصيام خاصةً[3]. وكانا ينقمان على مِهر قبوله الهدايا من خالد القسري[4]. ومن بعد، تحت تأثير فورة الكلام في العراق ظهرت بين الفريقين خلافات جديدة حول «المزاج» (مزاج النور بالظلمة) وصحة «القياس» وإبطاله، و«الأعراض»، و«الاستطاعة»، و«العفو والقصاص والعلاج وإثبات الإمام والرئيس». وامتد النزاع إلى ما يحل ويحرم من المطعم[5]. وفي خلافة المنصور قدم إلى العراق من المغرب رئيس الكنيسة أبو هلال الديجوري وحاول إنهاء الإنشقاق. إلا أن أحد المقلاصيين، المُسمّى بزرمِهر، وسّع من جديد شقة الخلاف. وسيستمر التعدد المذهبي إلى نهاية المرحلة الإسلامية من تاريخ الكنيسة المانوية[6]. وعلى الرغم مما عابه المقلاصيون على المهريين يبدو أن الأوّلين

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٧

(٢) المصدر السابق، ص٣٩٧-٣٩٨

(٣) المصدر السابق، ص٣٩٨؛ موضوع الخلاف كان مسألة «الوصالات». والوصالات تعني بما لا يقبل الجدل الصيام الذي يتواصل ليومين أو أكثر. فـ«واصل» و«وصال» و«صوم الوصال» من المفردات المعروفة بهذا المعنى عند المسلمين. ورووا أن النبي صام على هذا النحو ونهى المسلمين عن صوم الوصال، البخاري، الجامع الصحيح، ج٣، ص٣٧، كتاب الصوم. والزبير بن بكّار، جمهرة نسب قريش، ص٢٢١، ٢٢٧. ومنع الإماميون من «صوم الوصال» كما في الكليني، الكافي، ج٤ ص٨٥. وبهذا المعنى يستخدم البيروني، فعل «واصل» ليشير إلى الصوم عند الهنود، الهند، ص٤٨٢-٤٨٣ وعند المانويين، الآثار، ص٢٠٧ وعند المسيحيين، المصدر السابق، ص٣١٤. ويذكر النديم، من غير أن يستعمل «الوصال»، مدة الصوم عند المانويين، الفهرست، ص٣٩٧، وأن «الوصالات» مما رسمه ماني نفسه، المصدر السابق، ص٤٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص٣٩٨. وكانت هدية القسري خاتماً من الفضة وبغلة وخلعة من الوشي.

(٥) الناشىء، مقالات، ص٧٣-٧٤. والمصنف يضيف هذه الخلافات إلى ثانويين «مُحدثين» يريد بذلك ثانويي دار الإسلام. القاضي عبد الجبار الذي أخذ عن أبي سعيد الحصري أكثر دقةً: الثانويون المعنيون هم المقلاصيون والمهريون، المغني، ج٥ ص١٨-١٩.

(٦) الفهرست، ص٣٩٧-٣٩٨.

حاولوا تخفيف النزعة التقشفية في المانوية تسهيلاً لانتشارها وإخراج الكنيسة من هامش العالم لوضعها في متن الدنيا[1]. وكل ذلك يدلُّ على كل حال على حيوية الكنيسة المانوية في تاريخها العربي.

يذكر النديم عرضاً أسماء الذين تولوا رياسة الكنيسة المانوية في الإسلام: أبو هلال الديجوري (أيام المنصور)، أبو سعيد رحا (بين المنصور والمأمون)، أبو علي سعيد (في خلافة المأمون والمعتصم)، نصر بن هرمزد السمرقندي (خلف الأخير وكان كاتباً له)، أبو الحسن الدمشقي (لا يُعرف زمان رئاسته)[2].

هذه الخلافات لم تمنع «الكنيسة المقدّسة» من تنظيم حملات تبشيرية مزدوجة. على غرار الكنيسة النسطورية أرسلت الدعاة نحو الشرق حيث كانت قد أقامت لنفسها مواقع متقدمة. ومن هناك استغلت الكنيستان الناطقتان بالآرامية الطريق التي فتحها العرب من الغرب والصينيون من الشرق وتجاوزتا «النهر» أي الأموداريا وتغلغلتا في آسيا الوسطى كما كانت البوذية قد فعلت من قبل، ووصلتا في آخر القرن الهجري الأوّل/ السابع الميلادي إلى الصين[3]. وفي القرن الذي تلاه تحوّل أتراك آسيا الوسطى (الويغور) الذين عرفهم المسلمون باسم «التغزغز» إلى المانوية[4]. أما في العراق فباشرت الكنيسة المانوية حملة تبشيرية نشطة. كان «الصديقون» ـ وكان المسلمون يعتبرونهم رهباناً ـ يجوبون الأماكن المعمورة في «السياحة» أزواجاً. والسياحة عندهم كما خبرها أحد معارف الجاحظ أن لا يبيت الواحد منهم في المنزل الواحد ليلتين. «ويسيحون على أربع خصال: على القُدس والطّهر والصدق والمسكنة. فأمّا المسكنة فأن يأكل من المسألة، وممّا طابت به أنفس النّاس له حتّى لا يأكلَ إلا من كسب غيره الذي عليه غُرْمه ومأثمه. تقليد

---

(١) «وكانوا يرخصون لأهل المذهب والداخلين فيه أشياء محظورة في الدين وكانوا يخالطون السلاطين ويواكلونهم»، المصدر السابق، ص٣٩٨.

(٢) المصدر السابق، ٣٩٨

(3) H.Ch. Puech, *le manichéisme, Son fondateur. Sa religion,* Paris, 1949 p.65

(4) *Ibid,* p.65.

وقد زالت مملكة التغزغز عام ٢٢٦/ ٨٤٠. وهذا الحدث كان معروفاً لدى المصنفين المسلمين، المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص١٥٠ و١٥٥، والفهرست، ص٤٠١.

سيحمل في الإسلام اسم تحريم المكاسب. وأمّا الطهر فترك الجماع، وأمّا الصدق فعلى ألاّ يكذب، وأما القُدس فعلى أن يكتم ذنبه، وإن سئل عنه»[1] أي أنه لا يدافع عن نفسه ولا يهتم لإظهار براءته إذا هو وضع موضع الاتهام.

إلى ذلك، قامت الكنيسة بترجمة مصنفات ماني إلى العربية. وصنَّف دعاتهم في نقض الإسلام. كما اشترك أتباعها في مجالس الكلام التي كانت تضم المسلمين وغير المسلمين.

لقد كان المانويون أوّل من عرَّب كتبهم من غير المسلمين. وقاموا بذلك في وقت مبكر. وعرف الإسلاميون من الكتب التي نُقلت جزئياً أو كلياً من الآرامية إلى العربية عدداً صالحاً. منها:

الإنجيل[2]. مؤلف من اثنين وعشرين فصلاً على عدد حروف الابجدية السريانية يزعم فيه ماني أنه الفارقليط ويعرض تعليم المسيح الحقيقي الذي ابتعد عنه المسيحيون[3]. وفيه يحرِّم المسيح على أتباعه الذبائح وتناول اللحم والزواج ويذمُّ إبراهيم وموسى وهارون ويوشع وداود وسليمان ويتبرأ منهم لأنهم أحلوا ذلك[4]. ويحتوي الفصل الأوّل من الكتاب على قصة ملك عالم الأنوار[5].

سفر الأسرار[6]. مؤلفٌ من ثمانية عشر فصلاً. في الفصول الثلاثة الأولى ينتقد

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٥٧-٤٥٩.

(٢) ذكره البيروني، رسالة، ص٤ والآثار، ص٢٣، ٢٠٧ والقاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص١١٤، ١٧٠، ١٨٤ والشهرستاني، الملل، ص١٨٤ (إقرأ: إنجيله بدلاً من «الجبلة» التي اختارها المحقق)، والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧ (الخطأ عينه وقع فيه الناشر فأثبت «الجبلة» بدلاً من «إنجيله».

(٣) البيروني، الآثار، ص٢٣، ٢٠٧.

(٤) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١١٤-١١٥. ويبدو من ملاحظات القاضي أن ماني استشهد في إنجيله بالأناجيل القانونية لإثبات ما علّمه في إنجيله.

(٥) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٤٨.

(٦) ذكره الفهرست، ص٣٩٩ والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧ واليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٨١ والبيروني، رسالة، ص٣، ٤ والهند، ص٤١. وعلى ما يقول البيروني فإن الرازي الطبيب قد استلهم سفر الأسرار في انتقاده للديانات والأنبياء، وذكره صراحةً في اثنين من مصنفاته، رسالة، ص٣، ٢٠.

ماني الديصانيين[1]. وفي ثلاثة فصول أُخرى على الأقل، يعرض تعليمه في المسيح وفي أنه لم يُصلب حقاً وأنه قال بتناسخ الأرواح[2]. في «باب الأنبياء»، وهو فصلٌ من الكتاب، يحاول ماني نقض التوراة وإبطال شريعة موسى ويذمُّ الأنبياء من إبراهيم إلى يوحنا معلناً أنهم رُسُل عالم الظلمة[3]. ولا شك ان هذا الفصل مستوحى من مرقيون.

كنز الأحياء أو سفر الأحياء[4]. مصنف سجالي ضد المرقيونيين[5] يصف فيه ماني عالم النور وسكانه وعالم الظلمة وما فيه من الشياطين والأراكنة[6].

الشابرقان[7]. هذا الكتاب أهداه ماني للملك الساساني سابور فكان المصنف المانوي الوحيد الذي كُتب بالفهلوية. من هذا الكتاب أخذ النديم كما يبدو النص الطويل الذي يصوِّر مصير الصديقين والسماعين والخطأة عند الموت وبعده[8].

كتاب فرائض السمَّاعين وكتاب فرائض المجتبين[9]. وفيه يعرض ماني

(١) الفهرست، ص٣٩٩ والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧ والبيروني، الهند، ص٤١.

(٢) المصدر السابق، ص٤١. وفي الفهرست، ص٣٩٩ أن من أقوال ماني أن اليهود لم يصلبوا يسوع ولكنهم صلبوا «ابن الأرملة».

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٨١. الفهرست، ص٣٩٨ يذكر أن ماني ذمّ الأنبياء من غير أن يحدد في أية مصنفاته فعل ذلك. وكذلك القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١٧٠، ٢٤٩. نماذج من هذه الانتقادات الموجهّة للعهد القديم في الطبري الطبيب علي بن ربّن (منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد)، كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣/ ١٩٧٣، ص١٠١-١٠٢. وقد اعتمدنا على اليعقوبي للاستدلال أن ذلك في سفر الأسرار.

(٤) الفهرست، ص٣٩٩ والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧ والبيروني، الهند، ص٢٩ ورسالة، ٤

(٥) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧.

(٦) البيروني، الهند، ص٢٩. ونحتمل أن فقرتين من هذا الكتاب نقلهما الفهرست، ص٣٩٥-٣٩٦. وانظر البغدادي، الفرق، ص٢٥٤.

(٧) ذكره المسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١٧. والبيروني، رسالة، ص٤. والشهرستاني، الملل، ج١ ص١٤٨ يسوق أربعة أسطر من أول الشابرقان. أما الفهرست فيذكر عناوين ثلاثة فصول منه، ص٣٩٩.

(٨) المصدر السابق، ص٣٩٨-٣٩٩.

(٩) المصدر السابق، ص٣٩٩.

موجبات الدين في الصيام والصلاة والوضوء غير ذلك من الطاعات للفريقين من المؤمنين[1].

سفر الجبابرة[2]. وهو مجموعة من القصص حول التكوين والحروب بين الآلهة وأوّل الأزمنة الإنسانية[3]. نوع من كتب البدء. ويُحتمل أن يكون النص الطويل الذي يسوقه النديم حول هذه المسألة مقتطع من الكتاب[4]. ومن المعروف أنه كان بين أيدي الأسيانيين كتاب يحمل العنوان نفسه ومداره الموضوع نفسه.

كتاب الفرَقماطية[5].

كتاب صبح اليقين[6].

كتاب التأسيس[7].

الرسائل[8]. وهو مجموع الرسائل التي وجهها ماني ورؤساء الكنيسة من بعده إلى أماكن تواجد المانويين: كشكر، أرمينيا، طيسفون، بابل، الأهواز والهند[9]. وتبدو واضحةً في العنوانات أهمية الأبرشيات المانوية في وسط العراق. يحذو ماني في رسائله حذو بولس الرسول ويقتفي أثره فيكتب: «من ماني عبد اليسوع»[10].

هذه الكتب المُعرَّبة كانت في غاية الإتقان الفني. خطّها المجيدون من الخطّاطين على الورق النقي الأبيض بالحبر الأسود البرّاق[11]. وعلى الأرجح كانت مُصوَّرة. كأن الاعجاب بصنعتها وجمالها ينقل عندهم إلى الافتتان بالمذهب.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٦-٣٩٧ حيث ينقل النديم فقرات من الكتاب.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩٩. البيروني، رسالة، ص٤.

(3) H.Ch. Puech, *Le manichéisme* in: *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade (éd. de la Pléiade), Paris, 1973, tome II, 543

(٤) الفهرست، ص٣٩٢-٣٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص٣٩٩. البيروني، رسالة، ص٤.

(٦) المصدر السابق، ص٤.

(٧) المصدر السابق، ص٤.

(٨) الفهرست، ص٤٠٠. البيروني، رسالة، ص٤. القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١٧٠.

(٩) الفهرست، ص٤٠٠.

(١٠) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١٧٠. بخصوص هذه المصطلحات قارن بما يذكره منها الجاحظ، البيان، ج١، ص١٤٠.

(١١) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٥٥.

بالإضافة إلى هذه الكتب التعليمية، أنشأ المانويون ممن كان له منهم دُربة على «الكلام» مصنفات سجالية في نقض الإسلام. وكما سنرى ذلك من بعد لقد استخدموا المداخل النقدية التي هاجم فيها ماني العهد القديم وأنبيائه وتوحيده فطبّقوها على القرآن مُبرزين ما في عقيدة التوحيد من المحالات.

اللغة العربية المانوية قريبة من العربية المسيحية. والتشابه مرده دون شك إلى الأصل الأرامي الواحد لكتابات الفريقين الأصلية. وبالنظر إلى النصوص المانوية التي نقلها الفهرست، يبدو الأسلوب مُرقّاً وبسيطاً، تصويرياً لا يعرف الإيجاز والبلاغة، تحتشد فيه الصفات والنعوت ولا تتصل جمله الطويلة بعضها بالبعض إلا بمفاصل رخوة من حروف العطف. من جهةٍ أُخرى اعتمد المانويون في هذه المصنفات كسواهم من الكاتبين بالعربية من غير المسلمين التعابير الإسلامية كالبسملة والتحميد. كما اعتمدوا معجماً عربياً ـ إسلامياً لم يُكتب له أن يجعل مألوفةً مفاهيمهم أو كائناتهم الأسطورية التي اشتقوا لها بالعربية أحياناً ألفاظاً جديدة. ومما نجده في العربية المانوية «الوصالات» وهي ما أسماه المسلمون «صوم الوصال» أي الصيام الذي يتواصل أياماً، و«الصدقات» و«الرسول» و«الشيطان» و«البشير» و«عمود السبح»[1] و«الصنديد» وهو عندهم إسمٌ لأحد الأراكنة كانوا يسمونه بالسريانية أشقلون[2]، و«إبليس القديم» أو «الهمامة» أو «الهمّامة» وهو إسمٌ يرد كثيراً عنوا به «روح الظلمة» أو رئيسة عالم الظلمات (الروها عند المندائيين)[3]. كما ألجأتهم الحاجة في حجاجهم مع المسلمين إلى

---

(١) حول عمود السبح انظر البغدادي، الفرق، ص٢٥٤.

(٢) يذكر الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٥٧ أشقلون والصنديد معاً في سياق واحد مع أنهما اسمان الأوّل سرياني والثاني عربي لأركون واحد.

(٣) كأنما كان هناك أكثر من ترجمة واحدة للنصوص المانوية. ففي أحد النصوص الواردة في الفهرست، ص٣٩٣، يُذكر أن «الشيطان» الذي تكوّن من عناصر الظلمة الخمسة القديمة «رأسه كرأس أسد وبدنه كبدن تنين وجناحه كجناح طاير وذنبه كذنب حوت وأرجله أربع كأرجل الدواب» وتسمّى «إبليس القديم». وفي مقابل «إبليس القديم» هذا وبهدف منازلته وقهره أولد ملك النور «الإنسان القديم». لدى القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٧ وفي نصوص أُخرى جمعها G.Vajda (*Témoignage*, p. 18-21) غالباً ما تُسمّى «روح الظلمة» أو «ملكة عالم الظلمة» (وهو أحد عناصر الظلمة الخمسة=

اصطناع المعجم الكلامي السائد فتبنوا ألفاظ المتكلمين مثل «الدفّاع» و«المنّاع» و«الساتر» و«الغامر» و«المنحل» و«البطلان» و«الوجدان»[1].

محاولة الاستعراب المانوية ترمي إلى تسهيل انتشار الدعوة المانوية في دار الإسلام. وتترجم عن إرادة مانوية للاستيطان في اللغة الرسمية للعالم الواسع الجديد. وتدل في جميع الحالات على أن أننا أمام لغة دينية صرفة لا ترجع إلاّ إلى نفسها، غير ذات صلة بالآداب الساسانية الأصل أو سواها مما يُذكَر بهذه الإتنية أو تلك.

كان المانويون وقد تميَّز دعاتهم بالهيئة الحسنة[2] يتوجهون بالدعوة إلى الطبقة

=(الدخان) ومُدبر العناصر الأربعة الأُخرى) «الهمامة». وقد قرأ G.Vajda وعلى إثره Monnot (*Penseurs*, p. 121) هذه الكلمة بضم الهاء وتشديد الميم (الهُمّامة) من غير تبرير، وظن أنها غير عربية بالرجوع، على قوله، إلى ابن أبي الحديد الذي حاول تفسير هذه الكلمة معترفاً بأنه لم يفهم معناها وذلك في تعليق له في شرح نهج البلاغة (م ١ ج١ ص٢٧). والواقع أن شارح نهج البلاغة قرأ «الهَمامة» (بفتح الهاء دون تشديد الميم) وهو لفظٌ يرد في خطبة للإمام (شرح نهج البلاغة، م ١ ج١ ص٢٥): «أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً (...) بلا رويةٍ أجالها (...) ولا هَمامَة نفسٍ اضطرب فيها». وكان أحد الشُرّاح (القُطب الراوندي) قد ذكر أن اللفظ يرادف «الهِمّة» يعني «التردُّد». ابن أبي الحديد يرفض هذا التفسير ويقول أن «هَمامة» لم ترد بالعربية بمعنى «هِمّة»، لا أن اللفظ، الذي تحوّل إلى مصطلح عند المجوس والثانويين، غير عربي. ويؤكد أن في خطبة الإمام رداً على مقالة المجوس والثانويين القائلين بالهَمامة. وبالرجوع إلى زُرقان المتكلم وأبي عيسى الوراق والنوبختي وأبي القاسم الكعبي -وهم من أصحاب المقالات ممن نقل مذاهب المانويين- يسوق ابن أبي الحديد باختصار مقالة الهمامة: «أن النور الأعظم اضطربت عزائمه وإرادته في غزو الظلمة والإغارة عليها، فخرجت من ذاته قطعة - وهي الهمامة المضطربة في نفسه». وكما تكونَّت همامة النور تكوَّنت همامة الظلمة واصطرعتا فامتزجتا. ويتبيَّن من كل ذلك أن الهمامة -من همّ- تعني الفكرة والروية والعزم. ابن أبي الحديد يذكر في هذا السياق المجوس لأنهم يعتقدون، كما شاع عند الإسلاميين، أن أهرمن (الشيطان-الظلام) حدث عن فكرة رديئة جالت في نفس يزدان (النور). بعض المتكلمين رادف بين «الهمامة» و«الهامّة» (الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٥٧. والشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٥٣. والسبب أن الهمامة كما صوّرها المانويون تذكر بالثعبان الكبير الزحاف مما يقال له بالعربية «الهامّة». والعلاقة بين الأفعى وإبليس معروفة. وفي الحديث أن النبي كان يُعوِّذ الحسنين بقوله: «أُعيذُكُما بكلمات الله التامة، من شرّ كل شيطانٍ وهامّة». وأياً ما كان الأمر فما تسميه بعض النصوص المانوية «الإنسان القديم» و«إبليس القديم» تترجمه نصوصٌ أُخرى بـ«همامة» النور و«همامة الظُلمة».

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٣ ص٣٦٦.

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٧٤-٧٥.

الميسورة المتأدبة من الكُتّاب وعلى وجه التخصيص المحيطين بالبلاط كأنما كانوا يستهدفون، كالمسيحيين، رأس السلطة. ولسوف نرى أن المسلمين الذين اتهموا بالتحوُّل إلى المانوية ينتمون إلى رأس الهرم الاجتماعي وكانوا في الغالب من العرب والأنباط.

هذه الحيوية المعتبرة عرفت أوجها في النصف الأوَّل من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي. فقبل المهدي لم يتعرض المانويون للأذية وكانت كتبهم كما يبدو مبذولة في دكاكين الورّاقين[1] قبل أن تُمنع من التداول ابتداءً من خلافة المهدي.

لقد شُهر المانويون «ببذل مهجهم» ولم يُعرف عنهم أنهم يمارسون التقية. على أثر الاضطهاد الذي نزل بهم من المحتمل أن يكون بعضهم قد لجأ إلى الاختفاء بظاهر الإسلام أو باحتمالٍ أكبر بظاهر المسيحية. في آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي أُقصيت المانوية نهائياً إلى الهامش ولم تعد تشكل خطراً يُذكر.

من بعد سيسكت الإخباريون عن مطاردة المانويين مع أنهم كانوا لا يزالون في العراق مُستخفين. لقد حاولوا مرة أولى مزاولة نشاطهم من جديد في خلافة المأمون مستفيدين من النهضة الكلامية ومرّةً ثانية في آخر القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي. أيام المأمون كان المتكلم المانوي أبو علي سعيد، رئيس المقلاصية كما نحتمل[2]، من رواد البلاط وكان يشترك في المناظرات الكلامية التي تعقد فيه[3]. وكذلك استقدم الخليفة المتكلم يزدان بخت صاحب كتاب في نقض المسيحية[4]، وكان قد انشق عن المقلاصيين وانتقل إلى الري[5]. وكان كما ذكروا شيخاً له «هيئةٌ وجمال» على دراية بالإسلام وبفنون الكلام. وناظر يزدان بخت عدداً من المتكلمين مستفيداً من حماية الخليفة له من الغوغاء[6]. بعد

(١) هذا ما يُفهم من ملاحظات الجاحظ وإبراهيم السندي، الحيوان، ج١، ص٥٥-٥٦.
(٢) هو أبو علي سعيد الذي يذكر الفهرست، ص٣٩٨، أنه كان رئيس المقلاصيين أيام المأمون والمعتصم.
(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٤٢-٤٤٣.
(٤) البيروني، الآثار، ص٢٠٨.
(٥) الفهرست، ص٣٩٨.
(٦) المصدر السابق، ص٤٠١-٤٠٢. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٧٤-٧٥. ابن حزم، الفصل، =

المأمون استخفى المانويون ليعودوا إلى الظهور آخر القرن. ففي سنة ٢٧١/ ٨٨٤ ظهر كتاب دعوي لمتكلم مانوي يُكنّى بأبي سعيد[١]. كما شُهر متكلّم مانوي آخر باسم سيس أو سيسن التقى به الرازي الطبيب في مناظرات طويلة نشرها الرازي فيما بعد[٢]. وفي سنة ٣٠٩/ ٩٢٢ قُبض على أحد المانويين في بغداد وقُتل. وبعد ذلك بسنتين عُثر في بغداد على أربعة أعدال من الكتب المانوية الموشاة بالذهب والفضة ومعها صورة لماني فأُحرقت[٣]. وينقل صاحب الفهرست أن الكنيسة المانوية كانت في منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد تضم عدة مئات من المؤمنين في دار السلام. وسرعان ما غادروها ليستقروا في سمرقند[٤] حيث انتحلوا اسم الصابئة على ما ينقل البيروني[٥] وأُخذت منهم الجزية[٦]. في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر للميلاد اختفت ديانة النبي البابلي ماني نهائياً من مسقط رأسها.

الديصانيون

وُلد برديصان (أي ابن ديصان) ـ أو كما قالوا بالعربية ديصان ـ وعاش في الرها الأبجرية بين عامي١٥٤ و٢٢٢ ميلادية. ونشأ في منبج في الوثنية ثم تحوَّل وصديق طفولته أبجر التاسع ملك الرها إلى المسيحية. وكان برديصان من أوائل الذين كتبوا بالسريانية، هذه اللهجة الرهاوية التي ستغدو مع انتشار المسيحية لغة الثقافة في الشرق الأوسط لدى الناطقين بالآرامية. بل يُعتبر برديصان خالق الشعر الديني السرياني إذ نظم مئة وخمسين مزموراً يبشر فيها بالدين الجديد. لم يحل تحوُّل برديصان إلى المسيحية دون اهتماماته العلمية. فقد كان واسع الثقافة، عليماً

=ج٣، ص٢٠٧ يكتفي بذكر يزدان بخت المناني مع جملة من المتكلمين المحققين من غير المسلمين. وقد أساء الناشر قراءة الإسم فأثبت «مرزان بخت».

(١) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٤٨.

(٢) الفهرست، ص٣٥٧.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج١٣، ص١٩٩ و٢٢٠.

(٤) الفهرست، ص٤٠٠-٤٠١، ٤٠٢.

(٥) البيروني، الآثار، ص٢٠٩

(٦) الفهرست، ص٤٠١.

بالآداب اليونانية وعلم النجوم الكلداني الذي اشتغل فيه فوُصف بـ«المنجم». موقعه في حاشية الملك أتاح له أن يُلمّ إلماماً حسناً بمعارف عصره الزمنية والروحية وأن يكون قطباً فكرياً لمدينة الرها، يجتمع إليه طلبة العلم يتعلّمون منه ويعقد معهم مجالس النظر. هذا ما نتلمّسه في المصنف السرياني الوحيد المتبقي من عديد الكتب التي أُضيفت إليه: ܟܬܒܐ ܕ ܢܡܘܣܐ ܕ ܐܬܪܘܬܐ (كتاب نواميس البلدان). وهو حوار بين برديصان وܥܒܝܕܐ (عُبيدة؟) أحد تلامذته حول الحرية والضرورة[1]. لا يبدو أن برديصان أسس مذهباً دينياً لكن ما يمكن أن نسميه مدرسة «كلامية» مسيحية لا تعود إلى النصوص الكتابية بل يُشرفُ فيها النظر الحر المشرّب بالهلنستية الرواقية على المسائل الفلسفية والعلمية كما على المشكلات اللاهوتية. فهو أقرب إلى «المتكلم» الفيلسوف منه إلى الداعية صاحب التعليم الباطني. وكان مار أفرام يسميه «فيلسوف الآراميين».

وتابع هرمونيوس ابن برديصان، وكان قد درس الفلسفة في أثينا، إدارة المدرسة بعد أبيه. وانتشر التعليم الديصاني في المجال المسيحي السرياني لا يتجاوزه. في القرن الميلادي الخامس بدأت الكنيسة تعتبره هرطوقياً لما ظهر فيه من الثانوية فحرمته وأغلقت المدرسة وشتّتت التلاميذ. ووضع مار أفرام الأشعار الابتهالية يُنسي بها أناشيد برديصان وألّف المصنفات في نقض التعليم المنسوب إليه، وصنّفه، كما سيفعل المسلمون من بعد، في خانة واحدة مع مرقيون وماني بل اعتبره أستاذ ماني ومعلمه[2].

---

(١) نشر هذا الكتاب مع ترجمة فرنسية له:

Bardesane, *Le livre des lois des pays,* texte syriaque et traduction française par François Nau, Paris, 1899

(٢) حول برديصان سيرته وتعليمه راجع:

H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa,* Assen, Gorgias Press, 1966

Javier Teixidor, *Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque,* Paris, Editions du Cerf, 1992.

وقد نشرت تصانيف مار أفرام في نقض برديصان:

S.Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, transcribed by C.W. Mitchell and completed by A.A. Bevan and F.C.Burkitt, volume II, Williams and Norgate, Oxford, 1921

مار أفرام يسميه فيلسوف الآراميين (ص ٧ من النص السرياني) وليس فيلسوف السريان كما نقل المترجم (p.iii) من الترجمة الأنكليزية.

في دار الإسلام كان الديصانيون على ما يقول النديم مستقرين في البطائح[1]. من المؤكد أن ماني عرف في بابل الديصانيين وناضلهم في مصنفاته. ما نفترضه أن الديصانيين كانوا منبثين في المدن تحت اسم المسيحية. لقد ظهروا بعد الفتح في الجنوب العراقي. لقد ألمحنا من قبل إلى أن الشاعر البصري يذكر «أتباع ديصان» في منتصف القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي. ومن المؤكَّد أن النظّام قد التقى بهم في شبابه. فالجاحظ والخياط ينوهان بأنه اشتغل بالرد عليهم[2]. وكان الديصانيون موجودين في الكوفة أيضاً. ونعرف منهم في منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد ثلاثة على الأقل: عبد الله الديصاني الذي تحوّل إلى التشيُّع وأبا شاكر الذي كان من معارف المتكلم الشيعي هشام بن الحكم وابن أخي أبي شاكر[3].

وكان لهؤلاء الديصانيين مصنفات معرَّبة جزئياً على الأقل ينسبونها لبرديصان ذكر منها النديم:

كتاب النور والظلمة.

كتاب المتحرك والجماد

كتاب روحانية الحق

ويضيف النديم: «وله [أي لديصان] كتب كثيرة ولرؤساء المذهب في ذلك أيضاً كتب ولم تقع إلينا»[4].

وذكر له البيروني كتاب الإنجيل الذي نسب فيه تعليمه إلى يسوع، وزعم فيه أن نور الله حل في قلبه[5].

إن صورة الديصانيين في الأدبيات الكلامية مختلفة عما وصلنا عن التعليم الأصلي[6]. وهذا يشير إلى أن الديصانية المتأخرة وقد تشعّبت إلى عدة فرق قد

---

(١) الفهرست، ص٤٠٢.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٥ ص٤٦-٤٧ والخيّاط، الانتصار، ص٣٩-٤٠، ٤٢-٤٣.

(٣) أنظر بعد.

(٤) الفهرست، ص٤٠٢.

(٥) البيروني، الآثار، ص٢٠٧، ٢٣.

(٦) حول المقالات التي نسبها المتكلمون المسلمون للديصانيين أنظر:
G.Vajda, *Témoignage*, p. 22-23, 122-123, et G.Monnot, *Penseurs*, p.165-167.

خضعت لتأثير المانوية ومالت إلى الثانوية الجذرية. وهذه الصورة مختلفة أيضاً عن صورة المانويين. فالمسلمون لا ينسبون للديصانيين«خرافات شنيعة» كالأساطير التكوينية التي شُهر بها المانويون. وهم لا يبدون كأتباع كنيسة منظمة لها معابدها وكهنتها. بل نراهم متكلمين من ذوي الميول المادية القائلين بقدم العالم ذوي حضور في دوائر الكلام. ومعتزلة ذلك الوقت أشاروا إلى ما أخذه هشام بن الحكم[١] والنظّام عنهم من المقالات التي ظهرت فيما بعد عند بعض النظاميين[٢].

لم يطل بقاء الديصانيين في دار الإسلام بعد أن حُسبوا في الزنادقة. ينقل صاحب الفهرست أن الديصانيين كانوا موجودين في خراسان بل في الصين[٣]. وهو أمرٌ ضعيف الاحتمال. وفي كل حال فإن القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد تخلو أدبياته الإخبارية من ذكر الديصانيين إلاّ في الأسطورة السنية المناوئة للفاطميين التي تخلط كما سنرى بين أبي شاكر الديصاني الذي قُتل أيام المهدي وميمون القدّاح.

المرقيونيون

لا يبدو أن المسلمين قد عرفوا المرقيونيين مباشرةً. لم يُنقل أن واحداً من المسلمين، متكلماً أو غير متكلّم، قد التقى مباشرةً بالمرقيونيين أو حاورهم. بل كانت معرفتهم بمقالاتهم متحصلة عن الأدبيات السجالية المانوية والمسيحية. هذا مع أن المرقيونيين كانوا قد ترجموا مصنفاتهم إلى الآرامية وكان لهم قلمهم الآرامي الخاص بهم[٤]. إشارة البيروني إلى إنجيلهم يستشف منها أن هذا الإنجيل كان قد عُرِّب[٥]. صاحب الفهرست يعدهم «طائفة من النصارى أقرب إلى المنانية

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٢٠.

(٢) هذا ما يؤكده على الأقل ابن الروندي كما نقل عنه الخيأط، الانتصار، ص٤١. وراجع أيضاً:
J.van Ess, "une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme", *Revue des Etudes islamiques*, Paris, t.46,2 (1978) et 47,1 (1979).
أما تلاميذ النظام المشار إليهم فهم الفضل الحدثي وابن خابط وآخرون. أنظر مقالاتهم لدى الشهرستاني، الملل، ج١ ص٦٠-٦٣.

(٣) الفهرست، ص٤٠٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٩.

(٥) البيروني، الآثار، ص٢٣، ٢٠٧.

والديصانية» ويضيف أنهم «يستترون بالنصرانية»[1]. ما يفيد أنه كانت لهم كنائسهم على هامش الكنائس المسيحية وأنهم كانوا يحسبون أنفسهم في المسيحيين. يقول النديم أنه كانت بقية منهم في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي في خراسان ظاهرٌ أمرهم كظهور أمر المنانية[2]. وكالمانويين فستختفي آثارهم بعد ذلك من دار الإسلام.

الزنادقة بين المجوس والمسيحيين

يسود الاعتقاد هنا وهناك أن الزندقة ديانةٌ إيرانية. وغالباً ما توضع في مواجهة الإسلام العربي إمّا لإعلاء شأنها وتفوقها الفكري والروحي كتعبير عن «روح إيران الآرية»، وإمّا لتحميل الفُرس أوزارها وعداوتها للإسلام. وهؤلاء وهؤلاء يسوغون هذا الموضع بالإشارة الضمنية أو الصريحة إلى الثانوية وبها تشترك المانوية والمجوسية، وإلى الأصل الفارسي لمؤسس المانوية. غير أنهم لا يحددون المراد من الصفة «الإيرانية» يسبغونها على ديانة وُلدت في بابل في وسط يهودي مُتنصِّر وكان مؤسسها يصف نفسه بأنه «نبيّ من أرض بابل». ثم أوصى برياسة الكنيسة لأحد الآراميين، «مار سيس»، خليفته في بابل، مُقدِّماً أياه على مار أدّى رسوله إلى الغرب وعلى مار أمّو رسوله إلى الشرق[3]. ديانة لم يُقدَّر لها أن تنتشر في إيران، وكانت، كما أراد لها مؤسسها، أُممية حقاً. يصح القول أنه كان ثمة مانوية بابلية ومانوية عربية ومانوية رومية ومانوية إيرانية ومانوية صينية وأُخرى تركية. أما القول أن المانوية ديانة إيرانية فليس له ما يبرره.

وأيا ما كان الأمر فمن الثابت أن المانوية التي عُرفت في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد لم تكن لها أيّة سمة فارسية. نعم أن أصحاب المقالات صنّفوا الزندقة التي أضافوا إليها كما ذكرنا المزدكية في الثانوية مع المجوسية. وكثيراً ما كانوا يشيرون إلى أن ماني مزج في ديانته بين المسيحية

---

(١) الفهرست، ص٤٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص٤٠٢.

(3) M.Tardieu, "La nisba de Sisinnios", in *Altorientalishe Forschungen,* Berlin,18/1, (1991), 3-8.

والمجوسية، بين تعليم يسوع وتعليم زرداشت[1]. لكنهم ميّزوا بين الزندقة والمجوسية: الأولى ثانوية جذرية تعتقد أن العالم سيّءٌ وأن الخلاص هو في «انحلال» ما امتزج في التكوين. وحرّم صديقوها على أنفسهم الكسب والعمل. والثانية بالضد من ذلك تجد الخلق حسناً ولا تحض على الزهد وتقدّمُ نفسها أحياناً على أنها ديانة موحدة باعتبار أن مبدأ الشر بحسبها حادث في الزمان وليس قديماً[2]. عدا ذلك كان ثمة أسباب عديدة جعلت المسلمين يقربون الزنادقة من المسيحيين لا من المجوس. هذا لأن الديصانيين والمرقيونيين الذين لا يعترفون بزرداشت أصلاً كانوا في الواقع عقائدياً وأنتروبولوجياً من المسيحيين. أما في المانوية فالرافد المسيحي، عقائدياً كان أو بشرياً، أصيلٌ راسخ. فماني الذي جعل لزرداشت كما لبوذا مكاناً في جملة الأنبياء السابقين عليه كان ينتسب روحياً إلى الناصري ويسمي نفسه «عبد اليسوع». من الثابت لمؤرخي الأديان أن المانويين كانوا في الأمبراطورية الرومانية من المستنصرين ممن ينتحل المسيح. هكذا كان الحال في سوريا والعراق قبل الفتح ومن بعد في دار الإسلام من غزنة إلى الأندلس. كان المانويون والديصانيون والمرقيونيون قبل الإسلام وبعده ينشرون مذاهبهم على هامش المسيحية وفي أوساط المؤمنين بها. وكان من مصلحتهم في دار الإسلام أن يُظهروا بإلحاح وجههم المسيحي ليس لأن المسيحية كانت أقرب إلى الإسلام من المجوسية وحسب بل لأن المسيحية كانت أكثر حضوراً وأوسع انتشاراً بما لا يُحد من المجوسية المحتضرة. لهذا كانوا ينتسبون للمسيح واضعين في الواجهة أناجيلهم التي تحتوي بزعمهم على تعليم يسوع الحقيقي الذي ابتعد عنه المسيحيون[3]. لهذه الأسباب وضع المصنفون المسلمون المانوية والديصانية والمرقيونية في تاريخ المسيحية. هذا ما فعله المسعودي بخصوص مرقيون وديصان اللذين كانا، باعتقاده، الأوّل ابناً لبعض الأساقفة ببلاد حران والثاني أُسقفاً للرها[4]. وكذلك البيروني الذي صنف المرقيونيين والديصانيين عن حق في خانة الهراطقة

(١) الفهرست، ص٣٩٢. البيروني، الآثار، ٢٠٧. الشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٤٤. إلخ.
(٢) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج٥ ص٧١-٧٢. الشهرستاني، الملل، ج١، ص٢٣٢.
(٣) البيروني، الآثار، ص٢٣، ٢٠٧. القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١١٤، ١٨٤.
(٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص١١١ و١١٣.

المسيحيين[1]. وصاحب الفهرست والمقدسي وكثيرٌ غيرهما ممن نقل أن مرقيون كان قد لقي أحد تلامذة المسيح وأخذ عنه[2]. أما ابن حزم فيضع في سياقٍ واحد الملكيين واليعاقبة والنساطرة والمرقيونيين والمانويين؛ ويقول أن هؤلاء جميعاً يُضيفون مذاهبهم ليسوع[3]. في مكانٍ آخر ينقل أن ماني كان راهباً في حرّان[4]. ولعل أحدّ المصنفين المسلمين في المقالات نظراً كان القاضي المعتزلي عبد الجبار حين يُقارن بين بولس الرسول وماني. لقد كان ماني «القسّ» مطراناً على النصارى في العراق أيام الفرس. و«كان يكتب من ماني عبد اليسوع كما كان بولص يكتب وكان يتشبه به ويقفو أثره». وكان «يدعي التحقيق بالمسيح وأنه ليس أحدٌ على شريعته ووصاياه إلا هو وأتباعه وأن الإنجيل الذي معه هو إنجيله». وكما أن بولس خان ديانة المسيح، بزعم القاضي المعتزلي، وساعد الروم على الاحتفاظ بدينهم القديم، كذلك كانت محاولة ماني مع الفرس حين مدح الأنوار وزرداشت وادعى أنه عليم بتفسير الأبستاق، يريد بذلك أن يُنفق على الفرس ما ليس هو دين المسيح الحقيقي. وكما كان مصير بولس كان مصير ماني. من الواضح أن المانوية عند القاضي هي كالمسيحية رواية كاذبة عن التعليم الحقيقي للمسيح[5].

كان المسلمون يلاحظون من جهةٍ أُخرى وجود قرابة روحية وأخلاقية بين المانوية والمسيحية غير متوفرة بين المانوية والمجوسية. يُستشفُ من ملاحظات الجاحظ ـ وكان من شهود عصر الزندقة ـ والقاضي عبد الجبار أن المسيحيين في دار الإسلام كانوا يميلون إلى التخلُّق بأخلاق المسيحيين الأوائل: مبشرون وكارهون للعنف وداعون إلى الزهد. وأظهروا كراهيتهم للذبائح وسفك الدماء وأكل اللحم[6]. كما كان فيهم الرهبان العازفون عن النساء الذين يصعب التمييز بين

---

(١) البيروني، الآثار، ص٢٠٧.

(٢) الفهرست، ص٤٠٢. المقدسي، البدء، ج٣ ص٤٢.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج١، ص١٩٦.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٩١.

(٥) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١١٤، ١٦٩-١٧٠.

(٦) الجاحظ، حُجج النبوة، ص١٣٢ والرد على النصارى، ص٣٢١ والحيوان، ج٤ ص٤٥٨. القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص١٩٠.

بعضهم وبين الصديقين المانويين والصياميين الذين يستوون في الزندقة. وهذه السمات كلها اختص بها المانويون بامتياز. أبو شُعيب القلاّل، أحد شهود عصر الزندقة، يصف تلقائياً الصديقين المانويين ممن التقاهم بال«رهبان» ويقارن بينهم وبين رهبان النساطرة والملكيين. الأولّون كأنما جعلوا «السياحة» بدل اعتزال الآخرين في الصوامع والمطامير. من شروط السياحة عند المانويين ما يسميه أبو شعيب «المسكنة» أي الأكل من «المسألة».[1] وهذه التعابير عينها «المسكنة» و«السؤال» هي ما يتميز به في قصيدة لجرير الرهبان ممن يعتقد أبو عبيدة أنهم من النصارى[2]. ينبه الجاحظ إلى هذه السمات المشتركة بين المانويين والمسيحيين ويُضيف إليها عناصر أُخرى مثل طاعة الرؤساء الدينيين والإنفاق على أماكن العبادة وأواني الطقوس، ويستنتج مراراً، كما سيفعل البيروني، تشابه المسيحية والزندقة، ويشير إلى الآثار السياسية الواحدة التي تظهر في الأمم التي تعتنق المسيحية والمانوية: كان الرومان في حروبهم مع الفرس يغلبون فلما تنصروا غلبتهم الفرس. وكذلك التغزغز (الويغور). كانوا أشد الأتراك بأساً ومنعةً فلما تحوّلوا إلى المانوية ذهبت ريحهم. هذا لأن المانوية كالمسيحية ديانة مؤنثة تضعف باعتقاده الشجاعة والفحولة[3].

بالإضافة إلى هذه القرابة الروحية لاحظ المسلمون وجود قرابة أنتروبولوجية بين المانويين والمسيحيين. كان ابن الكلبي يزعم أن بعض المكيين من معاصري النبي قد تزندقوا وأنهم تعلّموا الزندقة من نصارى الحيرة[4]. أن تزندق أولئك القرشيين هو اختلاق محض. بيد أن الذي أتاح للكلبي توليد هذا الخبر هو من غير ريب ما يمكن أن يكون قد خبره في زمانه من وجود مانويين في الحيرة بين

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٥٨.

(٢) النقائض، ج١، ٢٧٧ و٢٩٤.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٥٦ وج٤ ص٤٢٨ وكتاب البلدان، تحقيق صالح العلي، بغداد، مُستلّة من مجلة كلية الآداب، مطبعة الحكومة، ١٩٧٠ ص٤٧١. البيروني، الهند، ص٢٩.

(٤) حقق كتاب المثالب لهشام الكلبي ونشره تحت عنوان «كتاب مثالب العرب» نجاح الطائي عن مخطوط احتفظت به مكتبة النجف الأشرف، بيروت-لندن، دار الهدى، ١٤١٩/١٩٩٨. والكتاب مشهور بعنوان «كتاب المثالب» من غير إضافة.

المسيحيين. وهو ما سيلاحظه الجاحظ في وقته من أن المسيحيين هم الذين ينشرون كتب المانوية والديصانية والمرقيونية. ويضيف أن معظم المسلمين الذين اتهموا بالمانوية كانوا مسيحيين قبل أن يدخلوا في الإسلام[1]. وإذا أخذنا بالاعتبار ما حصل أثناء ملاحقة المهدي للزنادقة من أخذ بعض المسيحيين خطأً في الزنادقة، وهو ما كان قد حصل من غير ريب أيام الساسانيين، يبدو من المحتمل أن المانويين كانوا في الواقع ينتمون إلى بيئة مسيحية وأنهم على اثر الاضطهاد الذي تعرَّضوا له استتروا بالمسيحية أو تحوَّلوا إلى المسيحية. يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار في أواخر القرن الهجري الرابع/ العاشر للميلاد، حين يقول أن من الملكيين والنساطرة واليعاقبة من يعتقد المانوية سراً لا يظهره خوفاً من المسلمين والمسيحيين[2]. غير خافٍ أن أقوال الجاحظ والقاضي ليست من الأدب الإخباري بل تندرج في سياق سجالي. وهي تترجمُ ما كان يتصوره المسلمون عن موقع الزنادقة في خاصرة المسيحيين.

ومن الأسباب التي يمكن أن تكون دفعت المسلمين إلى تقريب المانويين من المسيحيين وليس من المجوس هو الطابع التبشيري الذي ميَّز المسيحية والمانوية دون المجوسية في دار الإسلام وانتقاد دعاة الفريقين للإسلام. لم يحظ التبشير المسيحي في دار الإسلام والانتقاد الذي وجَّهوه للقرآن بما يستحقه من الدرس. إلا أننا نعرف أن المسيحيين كانوا لا يقلون نشاطاً عن المانويين في هذا الحقل. وسوف نرى أن الحملة على الزنادقة تزامنت مع التضييق على النصارى وأن ردة الفعل الإسلامية التي أدَّت إلى تهميش الزندقة أدَّت في الوقت عينه إلى وقف الزخم التبشيري المسيحي في الشرق. من يومها بدأت تتحوَّل الأديرة من منارات روحية وعلمية إلى مزارع لإنتاج الخمور والاتجار بها. ما نستخلصه من كل ذلك أن الزندقة كانت في دار الإسلام نبطية متنصرة.

ملاحقة الزنادقة

ليس من خبرٍ قبل المهدي عن تعرُّض هذه الأقلية الدينية أو تلك للتضييق أو

---

(١) الجاحظ، الرد على النصارى، ص٣١٦.

(٢) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ١٧٠، ١٨٤.

الملاحقة أو المنع. مصدرٌ وحيد، هو تاريخ التلمحري المنحول، يشير إلى أن عامل المنصور على حران اضطهد المانويين الذين اتهموا بخطف الشبان وعبادة الرأس(١). قد يكون هذا الخبر غير صحيح. وقد يكون المُضطهدون في الواقع الحرنانيين ممن كان المسيحيون يذيعون عنهم هذه الشائعات.

ما نعرفه أن الحملة الرسمية على الزنادقة بدأت عام ١٦٠/ ٧٧٦. أول الوقائع المعروفة تعود إلى عام ١٦٣/ ٧٧٩. ففي هذه السنة غزا المهدي. وفي حلب طلب من المحتسب عبد الجبار أن يوقف من في تلك الناحية من الزنادقة. وأُتي بهم إلى مرج دابق حيث مُزِّقت كتبهم بالسكاكين وصُلِّب بعضهم(٢). وهذا ينبئ أن مطاردة الزنادقة كانت قد بدأت في دار الخلافة من قبل.

يذكر المصنف المسيحي ميخائيل الكبير، بطريرك اليعاقبة، أن الخليفة وجد في حلب قوماً من العرب قد تنصَّروا فساءه ذلك وأكرههم بالتعذيب على التحوُّل إلى الإسلام. وظن ميخائيل الكبير أن «المحتسب» هو اسم علم فذكر أن الخليفة أمر «محتسب» بهدم الكنائس الحديثة البناء، وأن كنائس عدة هُدمت منها كنيسة الخلقدونيين في حلب. كما يتناول المصنف المسيحي ملاحقة المانويين. ويفيد أن كثيراً من العرب (والمصنفون السريان يسمون العرب «طيّايي») قد دخلوا في هذه البدعة فقتلهم المهدي بعد أن رفضوا التحوُّل عن دينهم. وينقل أن أعوان السلطان هدموا موقعاً يُدعى «فدنا رَبتا» وكان مجمعاً للمانويين. وأُخذ معهم بعض المسيحيين ممن اتهم زوراً بالانتساب إلى المانوية على أثر وشاية أحد الفرس بأفراد من عائلة «الجومايي» من قرية هينان مدعياً بأنهم من المانويين فأُخذ ثمانية منهم وحُبسوا فمات منهم في السجن ثلاثة رجال(٣). قرية هينان وفدنا ربتا لم تعد موجودة اليوم ومن الصعب تحديد موقعها. بيد أن قرية هينان كانت تقع كما يبدو بين الرها وعين داب في الشمال السوري. هذا لأن «الجومايي» وهم من اليعاقبة ينتسبون إلى قرية «جوما» الواقعة بين إنطاكية وعين داب وكان بعضهم قد استقر في

(1) Pseudo-Denys de Tell Mahré, *Chronique*, éd. Chabot, Paris, 1895, 68-70

(٢) الطبري، تاريخ، ج ^{1}III ص٤٩٩.

(3) Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (596/1199), *Chronique syriaque*, éd. et traduction de J.-B. Chabot, Paris, 1899-1905, t.III, p. 1,3

الرها[١]. في ذلك الوقت هدّمت أيضاً كنائس في حمص ودمشق[٢]. ونُقل، في خبر غير مُحقّق، أن المهدي أمر بطرد الكتاب الذميين من العمل في الإدارة[٣].

وفي سنة ١٦٧/ ٧٨٣ اشتدت الحملة على الزنادقة وطلبهم الخليفة في كل مكان. وفي السنة التالية طلب الزنادقة المختفين في بغداد وجوارها[٤]. وكانت الحملة في ذلك الوقت تستهدف المسلمين الذي اشتبه باعتناقهم المانوية.

هؤلاء الزنادقة من غير المسلمين، جماعات أم أفراد، لم يُذكر منهم ممن كان معروفاً إلاّ اثنان. الأوّل هو المتكلِّم أبو شاكر الديصاني قتله المهدي. أما الثاني، وقد احتفظت باسمه السرياني مُصنفات المُحدِّثين السجالية، يُدعى «شمعلة»، يُقرن بماني، ويوصف بأنه «رأسٌ من رؤوس الزنادقة» ممّن أُدخل على المهدي[٥].

تابع الهادي سنة ١٦٩/ ٧٨٥ سياسة أبيه وقيل أنه قبل أشهر قليلة من موته هيّأ لحملة كثيفة شاملة ضد الزنادقة وأمر بإقامة ألف جذع لصلبهم[٦]. قولهم «ألف» هو لا شك للمبالغة.

في عهد الرشيد قل عدد الضحايا من غير أن تتراخى الملاحقة. وكان «سجن الزنادقة» لا يزال قائماً[٧].

قبيل عام ١٨٧/ ٨٠٣ أرسل الرشيد، وكان بالرقة، يحيى بن خالد البرمكي إلى

---

(1) Sur des Goumayé connus, voir *ibid*, II, p. 433, 471, 475; III, 13. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade*, Paris, E.Leroux, 243-244, 255

(2) J.Hajjar, Les *Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, éditions du Seuil, 1962, p.101.

(٣) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، المجلد الأوّل، ص٤٦٢-٤٦٣.

(٤) الطبري، تاريخ، ج III[1] ص٥١٩، ٣٢٢.

(٥) البخاري، خلق أفعال العباد، ص١٢٨. الدارمي، الرد على الجهمية، ص٣٤٩. ولعل الخبر صدى لما يرويه الإخباريون السريان عن «الطوباوي» شمعل أو شمعلة التغلبي ومحاولة أحد الخلفاء الأمويين إكراهه على اعتناق الإسلام. والاسم «شمعلة» يبدو أنه سرياني وكان منتشراً في بني تغلب. أما «الشمعلة»، التي يذكر أبو نواس أنها من طقوس المسيحيين في أعيادهم، ديوان، ج٥، ص١٤٩: «شمعلة النصارى في الطريق» فتعني، كما يظهر، الخروج ليلاً بالشموع المضاءة.

(٦) الطبري، تاريخ، ج III[1] ص٥٤٨، ٥٨٨.

(٧) المصدر السابق، تاريخ، ج III[1] ص٩٦٢.

حران لملاحقة من فيها «من الزنادقة». هؤلاء الزنادقة كانوا باحتمالٍ كبير الحرنانيين اتهمتهم الشائعات بعبادة الرأس واغتيال الناس[١].

وتناهى لصاحب الزنادقة أن المسيحيين يعبدون عظام الموتى فشكاهم للرشيد. وهدمت على إثر ذلك كنائس في البصرة[٢].

بعد الرشيد ستسكت المصادر عن ملاحقة الزنادقة[٣].

هزيمة الزنادقة الروحية والفكرية

برز حضور الزنادقة العلني في دار الإسلام في وجهين: التبشير بمذاهبهم من جهة وانتقاد الإسلام من جهة ثانية. سوف ندرس في القسم الثاني الصراع العقائدي بين الزندقة والتوحيد. وفي الفصل التالي سنتبيَّن المدى الذي بلغه النشاط التبشيري للزنادقة فندرس حالات التحوُّل من الإسلام إلى المانوية. ها هنا نحاول أن نرى كيف بدت دعوة الزنادقة المانويين خاصةً لمعاصريهم من المسلمين.

لقد استطاع الزنادقة أن يلمعوا في مرحلة مضطربة من تاريخ الإسلام تبعث على القلق وتوحي بعالم غير مستقر. وكان لهم، كالمسيحيين وسواهم، من المخزون الفكري ما جعلهم أثناء ذلك يمثلون المعرفة حيال العرب.

إلا أن الخلافة العباسية كانت بداية لمرحلة من الاستقرار والازدهار عرفت أثناءها المجتمعات الإسلامية نهضةً عميقة ومتينة ستؤسس لثلاثة قرون من الحيوية الفكرية والروحية. هذه المرحلة من الاستقرار الاجتماعي صدَّت الاسماع عن خطاب البشارة المانوي بشكل خاص وكل خطاب تبشيري آخر بشكل عام. فالفئات التي كان يمكن أن تغريها البشارة المانوية توفَّر لها ما يحوِّلها إلى مواقع أُخرى. لم يعد ثمَّة من مصلحة في اختيار المانوية. فدين الدولة يؤمن لتلك الفئات

---

(١) ابن الأبار أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر (٦٥٨/١٢٦٠)، إعتاب الكتاب، تحقيق صالح الأشتر، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٨٠/١٩٦١، ص٨٤.

(2) D'après des sources citées par Assemanus, *Bibliotheca Orientalis*, Tome, 1719, rééd. Hildesheim-New-York, 1975, II, 167, mais il faut lire حمدويه au lieu de la leçon erronée retenue par le compilateur.

(٣) لا نأخذ بعين الاعتبار ما نقله المسعودي في مروج الذهب، ج٣، ص٤٢١ عن الزنادقة الذين قتلهم، زعموا، المأمون. فالخبر عبارة عن طرفة بطلها طفيلي وما حضور الزنادقة فيها إلاّ للديكور.

امتيازات اجتماعية ومادية تمثّل لها عالماً مستقراً وغنياً في حين أن الأديان الأخرى تنزل بها إلى الدونية الاجتماعية. في هذا الوقت بالذات بدأ تحوُّل الكُتّاب الكثيف إلى الإسلام. كان ثمّة في الحواضر من دار الإسلام الغاضبون ممن يرى أن الزمان يسير من سيء إلى أسوأ، وممن كان يجد في قلبه ناراً لا يطفئها إلاّ برد العدل أو حرّ الحديد، كما كان يُقال. وكان هناك القلقون ممن كان يجد نفسه غريباً في الدنيا أو مزرعة إبليس كما سموها، ويعتبر أن الدار قد فسدت. غير أن هؤلاء جميعاً، وقد تكوّنت حياتهم الانفعالية في مناخ القرآن وسيرة النبي وأصحابه، لم يجدوا ضالتهم في الزندقة بل في مدارس الخوارج والشيعة التي تميّزت آنذاك بالقول بالمساواة بين العرب والموالي، وخلافاً لمدارس الزندقة، بالعنف الثوري. وكذلك في الاعتزال الذي كان حينها أقرب إلى الرفض منه إلى الطاعة وفي المدارس الزهدية والصوفية التي استلب أعلامها الهالة الروحية التي أحاطت بالصديقين المانويين والرهبان المسيحيين.

كما انتشرت الثقافة الدينية وترسّخ احترام الاتجاهات المحافظة. وتغلغل الدين، بما هو مجموعة من الممارسات كما هو منظومة من المعارف إلى أدق التفاصيل في حياة الفرد من ساعة ولادته إلى لحظة موته. مع تأصُّل الطابع الديني للمجتمعات الإسلامية بدأ ينزاح إلى الهامش الفرد اللامبالي الذي كان يمكن أن يتزندق أو يرفض الدين المهيمن. وانتهت الدعوة المانوية إلى حالة من انعدام الفعالية ولم يعُد خطابها التبشيري مفهوماً. فعلى الرغم من الجهد المعتبر الذي بذله المانويون لإذاعة الرسالة المانوية بلسانٍ عربي مُبين، لم تُثر إلا أصداء الغرابة لدى المستمعين الذين لم يفهموا إلى ماذا يعيد المعجم الأسطوري المانوي بمفرداته الغريبة ومصطلحاته المبهمة[1]. كان ثمة فواصل عازلة تماماً بين النظام المسلم والنظام المانوي وكلاهما مستبدٌّ بالفرد وغيور. يقول الجاحظ: «إنَّ محض العمى التقليد في الزندقة لأنها إذا رسخت في قلب امرئ تقليداً أطالت جرأته واستغلق على أهل الجدل إفهامه»[2]. ولا ريب أن المانوي يرى الرأي نفسه في الإسلام.

(١) ملاحظات الجاحظ، الحيوان، ج٣ ص٣٦٥-٣٦٦.
(٢) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٤.

هذا العزل الكامل بين الدينين كان يبدي الواحد منهما للآخر قمة المحالات والسُخف.

غير أن الهزيمة الساحقة للزنادقة لم تتحصَّل عن الملاحقة البوليسية. فالاضطهاد الديني يصب في الغالب في نهاية المطاف في مصلحة المذاهب المضطَهدة. كانت هزيمة الزنادقة بالدرجة الأولى فكرية. لا شك أن الزندقة الثانوية قد شكَّلت في القرن الهجري الثاني تحدياً خطيراً للإسلام وأن الزنادقة قد أثَّروا في الوسط الفكري الإسلامي: إن انتقادهم الموجع لعقيدة الإله الواحد ولمقالة الخلق من العدم ولمبدأ العناية قد ساهم في خلق الميول التشكيكية وتغذيتها إلى أمدٍ طويل. واعتبار الشك وجهاً من وجوه الزندقة في دار الإسلام لم يكن من غير سبب. وأثَّر الزنادقة أيضاً في مختلف الفرق الشيعية الغالية التي التقى فيها الإسلام بالتراث الروحي البابلي. كما أن الزنادقة، الديصانيين خاصةً، باعتمادهم على المعجم التقني للفلسفة وطرائق الجدل أثروا معاصريهم من المتكلمين المسلمين.

إلا أن حُمّى الكلام التي استعرت في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي منتقلة من البصرة والكوفة إلى بغداد حيث حظيت بحماية ورعاية البرامكة كانت عرضاً لتكوُّن نظام معرفي جديد. وظهرت طبقة لامعة من أساتذة الكلام. غالباً ما تُطلق صفة «المعتزلة» في وقتٍ واحد على واصل بن عطاء والقاضي عبد الجبار. وهذا فيه إغفالٌ ظالم لما تفرَّد به كل جيل أو «طبقة» من طبقات المتكلمين. لقد كان متكلمو عصر الجاحظ والنظّام من العلماء «الفلاسفة» من ذوي الاهتمام بعلوم الطبيعة[1]، استقبلوا إرث القدماء بعدما جرَّهم الزنادقة إلى توسيع آفاقهم وتوسيع المساحة الخاضعة للنظر العقلي التي كانت مقتصرة من قبل على المشكلات التقليدية الخاصة بتاريخ الإسلام. وأنتجوا «التوحيد» وفرضوه على الخاصة كمنهج وكنظام معرفي، عقلاني شديد الثقة بالنفس. لقد استولوا على ما كان بحوزة الزنادقة من المحمول السكولاستيكي لتوظيفه في أنظمة توحيدية جريئة. خاصةً وأنهم لم يكونوا مقيدين إلاّ بإنقاذ المعطيات القرآنية التي لم تكن حتذاك قد

(1) Sur ces théologiens voir: D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, Vrin-Peeters, 1980, p. 25-39.

تجمَّدت في معتقدات رسمية، خلافاً للمانويين المكبَّلين بتعليمٍ خلاصي متوقِّف نهائياً عن النمو. خاصةً وأن الإرث اليوناني، من سقراط إلى جالينوس، مروراً بالأفلاطونية المحدثة والتعاليم الهرمسية، كان يتفق مع التوحيد ويناقض الثانوية. ولسوف نرى أن المسلمين قد استلهموا الحجاج اليوناني ضد الثانويين ومنكري العناية.

معلومٌ أن بعضهم يُلح على تكوُّن الكلام بالعلاقة مع قبول الإرث اليوناني بغاية توظيفه في مناضلة الزندقة. إن العلاقة قائمة من غير ريب. لكن حيث يرون السبب نرى النتيجة. ما همَّش الزندقة هو افتقادها الخطير لأي بُعد اجتماعي ووقوفها عاريةً في وجه ثقافة إسلامية تغمس جذورها في شهوة العالم. من المعروف أن الأديان التي تسبق في بعث التفلسف والميل إلى التعبير العقلاني وتتوسع في الغنى والإيجابية هي تلك التي تتحالف مع سلطةٍ مُهيمنة. لقد كان الزنادقة على هامش ثقافة العالم، دار غربتهم. أمرٌ يلفت الانتباه: إن مصادرنا تخلو تماماً من أي ذكرٍ لاهتمام المانويين بالعلوم. هذا بسبب المشكلة التي عانت منها العقائد الخلاصية وهي عدم التمييز بين الدين والعلم. فالمانوية، كما رسمها ماني في منتصف القرن الميلادي الثالث، ليست ديانة نهائية غير قابلة لأي تطور وحسب، لكنها أيضاً وخاصةً علمٌ مُطلق وثقافة موسوعية شاملة تغطي سائر فروع المعرفة. غير أن هذه الثقافة لم تكن في الواقع إلاّ مجموعة كثيفة من الأساطير محورها الوحيد الخلاص. ما جعل المتأدبين في المدن الإسلامية ينصرفون بازدراء عن هذا العلم هو ما كانوا يعطونه للثقافة من قيمة عملية وغاية تحضيرية. على ضوء العلوم الهندية واليونانية وما تكوَّن منها من رؤية علمية جديدة للعالم بدا لهم العلم المانوي مجموعةً من الخرافات الشنيعة. شهادة الجاحظ بالثقافة المانوية ذات مغزى: «ليس في كتبهم مثلٌ سائر ولا خبرٌ طريف ولا صنعة أدب ولا حكمةٌ غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية ولا تعريف صناعة ولا استخراج آلة ولا تعليم فلاحة ولا تدبير حرب (...) ولا تدبير معاش ولا سياسة عامة ولا ترتيب خاصة..» كما أنها ليست «كتب حكم وكتب فلسفة وكتب مقاييس وسنن وتبين وتبيين (...) أو كتب ارتفاقات ورياضات أو بعض ما يتعاطاه الناس من الفطن والآداب» وهي لا «تعرِّف الناس أبواب الصناعات أو سبل التكسب والتجارات...» وجلّ ما فيها ذكر

النور والظلمة وتناكح الشياطين وتسافد العفاريت وذكر الصنديد والتهويل بغمود السنخ [إقرأ: السبح] والإخبار عن شقلون وعن الهامة [والهمامة].. ويخلص الجاحظ إلى القول بقساوة: «فأي كتابٍ أجهل وأي تدبيرٍ أفسد من كتابٍ يوجب على الناس الإطاعة والخنوع بالديانة لا على جهة الاستبصار والحبّة [إقرأ: الحجة] وليس فيه صلاح معاش ولا تصحيح دين»[1]. أن أهل الأدب، ممن يهتم بفروع المعرفة التي فصلّها الجاحظ كان بمقدورهم أن يقدّروا حق قدرها العلوم المانوية فصنّفوها في خانةٍ معرفية واحدة مع أساطير الغلاة من الشيعة وحكايات مقاتل بن سليمان وكعب الأحبار (وسوف نرى من يزعم أن قصص الحشوية قد دسّها الزنادقة في دفاتر المحدثين) ووصفوها بأنها «هذرٌ وعيٌّ وخرافة وسخرية وتكذيب» أو «خرافات» و«جهالات» و«أقاصيص شنيعة»[2]. هذا لأنه في بغداد أو البصرة حينذاك، حيث كان يحرص أهل الكلام من جيل النظام وبيئته على التثبّت بالتجربة من أقوال المعلمين اليونانيين[3]، وحيث كان البحري ممن «يتكلّف معرفة العلل» يسمح لنفسه أن يسخر من أرسطو اعتماداً على تجاربه المهنية الشخصية[4]، لم يعد ممكناً الاعتقاد أن المدّ على سبيل المثال سببه ملاك يضع قدمه في البحر ثم يرفعها كما يعتقد الحشوية[5] أو أنه نتيجة لتنفس أحد الشياطين البحرية كما يؤكد العلم المانوي[6] ولكنه من فعل جاذبية القمر وأن ذلك هو «سُنّة» سنّها الله[7]. من يقرأ الجاحظ ومعاصريه يتولّد لديه الانطباع القوي أن الأوساط الثقافية التي

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٥٥-٥٦، ٥٧-٥٨.

(٢) هذه تعابيرهم بالحرف كما نراها في المصدر السابق، ج١ ص٥٧، ج٤ ص٨١. ابن الروندي بنقل الماتريدي، التوحيد، ص٢٧٣: «حماقاتهم من بسط السموات من جلود الشياطين واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها». البيروني، الهند، ٢٢٠. القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٥. ابن حزم، الفصل، ج١، ص٩٢.

(٣) أنظر مثلاً ملاحظات الجاحظ الناقدة على أرسطو في الحيوان، ج٥ ص٤٧-٤٩، ٥٣، ٣٦٤، ٣٦٥

(٤) المصدر السابق، ج٦ ص١٧.

(٥) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص٩١.

(٦) على ما ينقل البيروني عن المانويين، الهند، ص٣١.

(٧) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص١٠٤ والتربيع والتدوير، ٩١.

استهدفتها المانوية كانت تعتبر التحوُّل إلى المانوية نوعاً من الفضيحة الاجتماعية وعلى وجه الخصوص الفضيحة الفكرية.

باختصار: بدءاً من أواخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي تفاوت العالم المضطرب المصاب بالقلق والفوضى الذي كانت الدعوة المانوية جواباً له مع العالم المتحد المقبل على الازدهار المادي والفكري الذي كان المانويون يبثون فيه دعوتهم. هذا التفاوت السياسي والاجتماعي والفكري الذي جعل المانوية تبدو وكأنها قطعة من النقود القديمة لا ضير أن يُحتفظ بها في كتب المقالات هو السبب في هزيمة الزندقة ليس في العراق وحسب ولكن أيضاً في الشرق وفي آسيا الوسطى التي تحوّلت على التوالي وتدريجياً من البوذية إلى المانوية فالمسيحية قبل أن تستقر في الإسلام. من ذلك الوقت نجدنا أمام واقعتين تاريخيتين: على رغم الملاحقة والاضطهاد فإن طائفة من المانويين بقيت في العراق حتى منتصف القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي. وكانت عقائد الزنادقة ومذاهبهم معروضة مُفصَّلة في كتب المقالات بموضوعية بالغة. هذه الطائفة دخلت في الصمت وانطفأ نشاطها التبشيري وأُلغيت منذ آخر القرن الهجري الثاني وظيفة «صاحب الزنادقة» ولم يصل إلينا أي خبر عن مسلمين اتهموا باعتناق المانوية. في منتصف القرن الهجري الثاني كانت المانوية تثير القلق في دار الإسلام. في مطلع القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي صارت في غُربة.

الفصل الثاني

مُسلمون اتهموا بالزندقة

أكثر النصوص شيوعاً حول من تزندق في الإسلام فتحوّل إلى المانوية هو ما يعرف بلائحة الفهرست[1] التي تمتد فيما تجمع من الأسماء من مطلع القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي إلى مطلع القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي، من خالد القسري إلى الجيهاني الوزير الساماني (٣٣١/ ٩٤٣). إن الذي سمح للنديم أن يُفهرس في لائحته عديد الروايات والشائعات المختلفة المصادر، فيكدّس غير آبه في خانة المانوية ذلك العدد الكبير من الوزراء والكتاب

(١) الفهرست، ص٤٠١: «أسماء وذكر رؤساء المنانية في دولة بني العباس وقبل ذلك. كان الجعد بن درهم الذي ينسب اليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدي وكان مؤدبا له ولولده فأدخله في الزندقة. وقتل الجعد هشام بن عبد الملك في خلافته بعد أن أطال حبسه في يد خالد بن عبدالله القسري. فيقال ان آل الجعد رفعوا قصة الى هشام يشكون ضعفهم وطول حبس الجعد فقال هشام أهو حي بعد وكتب الى خالد في قتله فقتله يوم أضحى وجعله بدلا من الأضحية بعد أن قال ذلك على المنبر بأمر هشام فإنه كان يرمى أعني خالداً بالزندقة وكانت أمه نصرانية. وكان مروان الجعدي زنديقاً.
ومن رؤسائهم المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة بن طالوت [،] أبو شاكر [،] ابن أخي أبي شاكر [،] ابن الأعدي الحريزي [،] نعمان [،] ابن أبي العوجاء [،] صالح بن عبد القدوس. ولهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الإثنين ومذاهب أهلها وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك.
ومن الشعراء بشار بن برد [،] إسحاق بن خلف[،] ابن سبانة [سيابة،] سلم الخاسر [،] علي بن الخليل [،] علي بن ثابت. وممن تشهر أخيرا أبو عيسى الوراق وأبو العباس الناشي والجيهاني محمد بن أحمد.
ذكر من كان يرمى بالزندقة من الملوك والرؤساء. قيل أن البرامكة بأسرها الآ محمد بن خالد بن برمك كانت زنادقة. وقيل في الفضل وأخيه الحسن مثل ذلك. وكان محمد بن عبيد الله كاتب المهدي زنديقاً واعترف بذلك فقتله المهدي. قرأت بخط بعض أهل المذهب أن المأمون كان منهم وكذب في ذلك. وقيل كان محمد بن عبد الملك الزيات زنديقاً».

والمتكلمين والشعراء، بعضهم فوق بعض، هو أن كلاً منهم اتهم بالزندقة أو أشيع أنه زنديق لسببٍ أو لآخر بمعنى أو بآخر. لهذا السبب فهذه اللائحة المجمَّعة من كل واد لا قيمة كبيرة لها إلا إذا فهمنا الزندقة بمعنى الانحراف. بالاعتماد على مصادر أوَّلية نعرض في هذا القسم للأفراد الذين اتهمتهم الإدارة العباسية إلى نهاية القرن الثاني بالتحوُّل إلى المانوية.

في خلافة المهدي (من ١٥٨/ ٧٧٤ إلى ١٦٩/ ٧٨٥)

محمَّد بن أبي عبيد الله

عام ١٦٦/ ٧٨٢ أُلقي القبض على محمد[١] أو عبد الله[٢] أو صالح[٣] بن أبي عبيد الله معاوية بن عبيد الله بن يسار بتهمة اعتناق الزندقة. وكان يقيم في مكة. أرسل المهدي في طلبه وضّاح الشروي الأردني أحد عُمّال دار الخلافة[٤]. وكان ذلك على أثر وشاية من أحد خصوم أبيه.

فأبو عبيد الله، مولى الأشعريين، (ولد حوالي عام ١٠٠/ ٧١٩ في طبرية في الأردن حيث عمل أبوه كاتباً في الإدارة الأموية)[٥] كان كاتب المهدي الخاص قبل الخلافة. وكان قبل ذلك مُعلماً[٦]. فلما استُخلف المهدي عيَّنه وزيراً. وكان أبو عبيد الله من الموالين في بلاط المنصور للعنصر العربي ويحرص على أن يُنشَّأ

(١) في أحدى روايات الطبري، تاريخ، جIII^3 ص٤٩٠. والفهرست، ص٤٠١.

(٢) في رواية ثانية للطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥١٧. الجهشياري، الوزراء، ص٩٨.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٤٨٢.

(٤) علاقة الشرويين بالعائلة العباسية تعود إلى الزمن الذي كان فيه علي بن عبدالله بن علي بن عباس يقيم في الحُمَيمة في الأردن. وكانوا فريقاً مهماً في البلاط. وكان وضّاح، مولى المنصور، «صاحب خزانة السلاح» على ما يوضح اليعقوبي، البلدان، ص١٧. وقد اعطى اسمه لأحد أحياء بغداد عند مدخل الكرخ حيث كان يقوم قصره، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٤٠٣. ويبدو أن الجهشياري، الوزراء، ص٩٨، يتوهم أن وضاحاً أُخذ في الزندقة.

(٥) المصدر السابق، ص٨١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٢٥٩. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٧ ص٢١.

(٦) الجهشياري، الوزراء، ص٩٣.

الخليفة العتيد وفق تقاليد العرب[1]. كما كان معروفاً بالتقوى ويقربه من أصحاب الحديث. بل أنه روى الحديث. وكان محبوباً في بغداد[2]. عام ١٦٣/ ٧٨٠ أقاله المهدي من الوزارة لأسباب سياسية واستبدل به يعقوب بن داوود الذي شُهر بميله لبني فاطمة. إلا أن أبا عبيد الله بقي في ديوان الرسائل[3].

إن عامة المصادر والطبري بشكل خاص، في ميلها القوي لتفسير الأحداث بدسائس البلاط، تروي أن الربيع، كبير الحُجّاب، الذي كان طامعاً بديوان الرسائل، عزم عام ١٦٦/ ٧٨٢ على الإيقاع بأبي عبيد الله. ولم يمكنه أن يتهمه برعاية القدريين، وكانوا في ذلك الحين من المغضوب عليهم، لبعد أبي عبيد الله المعروف عن هذه الفئة. ولم يمكنه أن يتناوله عند الخليفة بعيبٍ قادح لأن الرجل كان أميناً وتقياً وماهراً في حرفته. وآتت الربيع الفرصة أثناء مطاردة الزنادقة فاتهم ابن أبي عبيد الله بالزندقة وبإقامة علاقات سرية مع نساء الخليفة، وهو جرمٌ أبشع من الزندقة لما كان معروفاً عن المهدي من شدة الغيرة[4].

وأُحضر المتهم للتحقيق أمام الخليفة وكان أبوه حاضراً. قال له المهدي: «إقرأ!» هذا ليعلم مدى حفظه للقرآن. وكان إهمال الثقافة الدينية يُعتبر من «علامات» الزندقة. وأُغلق على المتهم الذي كان كما نقدر في العقد الثالث من سنيه، فلم ينطق بحرف. واعتذر أبو عبيد الله لنفسه بأن ابنه قد تركه منذ وقت طويل فنسي. وكأن الخليفة أراد إذلال كاتبه القديم، وكان قد تجاوز الستين من عمره، فطلب منه أن ينزل القصاص بابنه. غير أن حرس الخليفة وفّر على أبي عبيد الله هذا البلاء فقطع عنق الزنديق[5].

هذه رواية الطبري الذي لا يبدو أنه مقتنعٌ بانتساب ابن أبي عبيد الله إلى

---

(١) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٤٨٧. خمسة نصوص في التحميد لأبي عبيد الله نقلها ابن طيفور واختارها رفاعي في عصر المأمون، ج٣، ص١٦٢-١٦٣، ١٧٢، ١٨٠، ١٨٨ وأحمد زكي صفوت في جمهرة رسائل العرب، ج٣ ص١٦٣-١٦٨.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٢٦٠.

(٣) الجهشياري، الوزراء، ص٩٩. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٧ ص٢١.

(٤) الجاحظ، البيان، ج٣ ص٣٧٠.

(٥) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٤٨٧-٤٩٠ ورواية أخرى مختصرة، ج III^1 ص٥١٧.

الزندقة وأن كل ذلك من مكائد الربيع. فكل ما ثبت على المتهم جهله بالقرآن أو نسيانه له. غير أنه وصلتنا روايات أُخرى تفصّلُ وقائع التحقيق من غير أن تتجاهل مسؤولية الربيع في الوشاية وسعيه الحثيث لإيذاء أبي عبيد الله. ينقل الجهشياري أن المتهم عندما طلب منه الخليفة أن «يقرأ» تلا العبارة الآتية: «تباركتَ وعالموك بعظم الخلق». واستنكر أبو عبيد الله هذا القول من ابنه مُذكِّراً إياه بأنه علّمه كتاب الله. لكن المتهم اعترف للخليفة بأنه زنديق. وتجمع الروايات أن الخليفة استتابه فلم يتب. إلا أنه عندما وصل حرّ الحديد إلى عنقه صاح «التوبة!» لكن الخليفة تصامم رغم تنبيه القاضي الذي كان حاضراً. وسبق السيف التوبة. وصُلب المقتول أياماً أمام دار أبيه ولم يدفن في مقابر المسلمين[١].

إن العبارة «تباركت وعالموك بعظم الخلق» مصدرها المحتمل هو أحد كتب الصلوات المانوية. ففيما نقل الفهرست من تلك النصوص نجد قولهم: «مُسبَّحٌ مباركٌ أنت وعظمتك كلها وعالموك المباركون الذين دعوتهم»[٢]. فالقرابة ظاهرة. حتى لو كانت الوشاية ومكائد البلاط وراء مقتل ابن أبي عبيد الله، فمن المحتمل جداً أن يكون قد انتحل المانوية والتبس عليه الأمر بين الآيات القرآنية والصلوات المانوية.

على أثر هذه الحادثة صُرف أبو عبيد الله من البلاط[٣]. ومات بعد ذلك بثلاث سنوات عام ١٦٩/ ٧٨٥. غير أنه ظل معتبراً من أهل الصلاح ولم يتغيّر البغداديون عليه فشاركت جموع غفيرة منهم في مأتمه[٤]. وسرت في أسواق العاصمة إشاعات تفسر مقتل ابنه بما تشتبه العامّة بحدوثه خلف الجدران العالية: لقد اغتصب الخليفة ـ وكان مستهتراً بالنساء ـ ابنة أبي عبيد الله فأراد شقيقها أن ينتقم لها وتسلّل إلى حمّام زوجة المهدي حيث أوقف وقُتل زوراً على الزندقة[٥].

---

(١) الجهشياري، الوزراء، ص٩٨. اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٤٨٢. الأغاني، ج١٩ ص٢٧٧.

(٢) الفهرست، ص٣٩٧.

(٣) الطبري، تاريخ، جIII^1 ص٤٩٠. وحسب الجهشياري، الوزراء، ص١٠٠، صُرف أبو عبيد الله عن ديوان الرسائل سنة ١٦٧/ ٧٨٣.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٢٦٠.

(٥) الجاحظ [المنتحل]، المحاسن والأضداد، تحقيق محمد أمين الخانجي الكتبي، القاهرة، مطبعة دار السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٤، ص١٩٧. الطبري يلمح إلى مثل هذه الشائعات، تاريخ، جIII^1 ص٤٨٩، ٥٠٨.

ابن أبي عبيد الله هذا لم يكن معروفاً في أوساط الأدب أو الكلام أو مجالس المجّان أو حلقات المحدثين. ما أُثر عنه سمح لصاحب الأغاني أن يقول أنه كان «من أحمق الناس»[١].

داوود بن رَوْح بن حاتم

في عام ١٦٦/ ٧٨٢ كذلك أوقف صاحب الزنادقة مجموعة من أبناء الأعيان بتهمة اعتناق ديانة الزنادقة. وهم داوود بن رَوح بن حاتم وإسماعيل بن سليمان بن مجالد ومحمد بن أبي أيوب سليمان بن أيوب المكي ومحمد بن طيفور[٢].

ينتمي الأوّل إلى عائلة عربية عريقة. فأبوه رَوح، حفيد المهلّب بن أبي صُفرة، كان أحد أعيان الدولة العباسية ورجالات المنصور والمهدي والرشيد. ولي السند (من سنة ١٥٩/ ٧٧٥ إلى ١٦٠/ ٧٧٦) والبصرة (سنة ١٦٦/ ٧٨٢) والقيروان بعد موت أخيه يزيد (سنة ١٧١/ ٧٨٧)[٣]. وخلفه ابنه الفضل في ولاية إفريقيا[٤]. وكان رَوْح كنظرائه من الأعيان يتردّد على منازل القيّانين حيث يلتقي بمعن بن زائدة وبعبد الله بن المقفع[٥].

لم يُعرف داوود بأنه من أهل الأدب أو أهل المجون. ولا نعرف الظروف التي أحاطت بتوقيفه أو استجوابه. نقلوا أنه اعترف بانتسابه لديانة الزنادقة وأنه أعلن التوبة حين استتيب، فأرسله الخليفة إلى أبيه في البصرة طالباً منه السهر على تربيته وتأديبه[٦].

إسماعيل بن سليمان بن مجالد

أما الثاني، إسماعيل بن سليمان بن مجالد، فكان ابناً لأحد أعيان الدولة.

---

(١) الأغاني، ج١٩ ص٢٧٨.
(٢) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥١٧. ابن حزم، جمهرة، ٣٠٧، ٣٥٠. لا يعين ابن حزم السنة.
(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢ ص٣٠٥.
(٤) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص٦٣٠. ابن حزم، جمهرة، ص٣٥٠.
(٥) الأغاني، ج١٥ ص٦٧.
(٦) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥١٧.

فسليمان بن مجالد، وهو ابن مولىً أردني لعلي بن عبد الله بن العباس[١]، كان في «صحابة المنصور» وصاحب مكانة لدى مؤسس بغداد[٢]، فجعله أميناً على «الخزائن»[٣]. نراه قرب الخليفة في اللقاء الشهير الذي جمع بين المنصور وعمرو بن عُبيد الذي كان سيء الرأي فيه جداً[٤]. ولمكانته في البلاط كتب إليه الإمام الأوزاعي بين عامي ١٣٣/ ٧٥٠ و١٣٩/ ٧٥٦ من بيروت يطلب منه التدخل لدى الخليفة لصالح سكان قليقلية الذين تعرَّضوا لأذى البيزنطيين[٥]. باختصار، كان الرجل من أصحاب النفوذ ولا نرى ما يبرر اتهام ابنه بالزندقة من غير سبب وجيه، خاصة وأن هذا الأخير لم توكل إليه مهام سياسية أو إدارية ولم يكن معروفاً في أهل المعرفة أو في أوساط الخلاعة. استتيب وأُطلق سراحه[٦].

محمد بن أبي أيوب سليمان بن أيوب المكي

والثالث محمد بن أبي أيوب المكي كان أيضاً من أبناء عُمّال المنصور على الخراج إلى أن عزله المهدي عام ١٦١/ ٧٧٧[٧]. استتيب وأُطلق سراحه كالباقين[٨].

محمد بن طيفور

أوقف محمد بن طيفور مع السابقين. وطيفور المذكور كان إفريقياً وعُرف باسم «مولى المهدي»[٩]. وعلى ما يقول ابن حزم كان طيفور في الواقع أخاً غير شقيق

---

(١) البلاذري، فتوح، ٢٩٦. أثبت الناشر في أصل سليمان بن مجالد «سروي» والصحيح «شروي» من الشراة موضع في الأردن.

(٢) أوكل إليه المنصور الإشراف على أعمال بناء بغداد. وأُطلق اسمه على أحد أحياء العاصمة حيث كان يقوم منزله، اليعقوبي، البلدان، ص١٨ و٢٠. والبلاذري، فتوح، ص٢٩٦. وحين ثار الحسنيان على المنصور لعب بعض الأدوار الخفية لصالح الخليفة، الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣١٧، ٤٢٩.

(٣) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٤٣٦.

(٤) الزبير بن بكار، الموفقيات، ص١٢٩-١٣٠. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ٢٤٩.

(٥) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج١ ص١٩٧-١٩٩.

(٦) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥١٧.

(٧) المصدر السابق، ج III^1 ص٤٩١.

(٨) الجهشياري، الوزراء، ص٩٨. والمصنف يحدد السنة: ١٦٦/ ٧٨٣.

(٩) البلاذري، فتوح، ٣١٠.

للمهدي[1]. أما ابنه محمد فلم يُشتهر بشيء. أعلن التوبة وأُخلي سبيله كأصحابه. بعد ذلك بعام ولىّ الخليفة أباه على أصفهان[2].

زائدة بن معن بن زائدة

ابن حزم هو المصنِّف الوحيد الذي ينقل أن زائدة بن معن بن زائدة أوقف على الزندقة في وقت واحد مع داوود بن رَوح بن حاتم أي عام ١٦٨/ ٧٨٢[3]. لا يبعد أن يكون الخبر صحيحاً لما نعرف عن عائلة معن بن زائدة. فهذا الشيباني كان من أعوان الدولة الأموية في العراق وقاتل عبد الله بن معاوية ثم العباسيين. إلا أنه سرعان ما وجد الفرصة ليحظى بعفو المنصور وينضم إلى «صحابته»[4]. وبقي معن وفياً للعباسيين إلى أن اغتيل في سجستان حوالي عام ١٥٢/ ٧٦٩[5]. أثناء ولايته لليمن للمنصور من سنة ١٤٢/ ٧٥٩ إلى ١٥١/ ٧٦٨[6] تميَّز الربعي بقساوته الشديدة على اليمنيين إلى الحد الذي تَسبَّب بفسخ الحلف التقليدي الذي قام منذ الجاهلية بين ربيعة واليمن[7]. وهو ما كان يسعى إليه الخليفة[8]. وحين أمره المنصور بالتوجه إلى الشرق لاحتواء الخوارج استخلف على اليمن ابنه زائدة الذي لم يكن أقل دموية من أبيه[9].

---

(١) ابن حزم، جمهرة، ١٩ ونقط العروس (في «رسائل ابن حزم»، تحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ج٢، ص٤٣-١١٦)، ص٦٩.

(٢) الطبري، تاريخ، ج III¹ ص٥٦٨.

(٣) ابن حزم، جمهرة، ٣٠٧، ٣٥٠.

(٤) الطبري، تاريخ، ج III¹ ص١٣٠-١٣٣، ١٤١.

(٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٣٢٢. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥ ص٢٤٤-٢٤٥.

(٦) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٤٤٨.

(٧) المصدر السابق، ج٢ ص٣٧٢. ابن حبيب أبو جعفر محمد (٢٤٥/ ٨٦٠)، أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام (في «نوادر المخطوطات»، المجموعة السادسة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣/ ١٩٧٣)، ص١٩٥-١٩٦.

(٨) الطبري، تاريخ، ج III¹ ص٣٩٤.

(٩) اليعقوبي، تاريخ، ج٢ ص٤٦٣. حسن سليمان محمود، تاريخ اليمن السياسي في العصر الإسلامي، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩، ص٩٨.

كانت عائلة معن معروفة بقلة مبالاتها بالدين. وإذا صدّقنا عبد الله بن عيّاش المنتوف الكوفي، (١٥٨/ ٧٧٤) أحد أعضاء «صحابة» المنصور، كان معن «ظنّيناً في دينه» و«زاهداً في التوحيد»(١). ووُصف أيضاً بأنه «دهري»(٢). وحتى لو اتهمنا العيّاش اليمني بالتحامل القَبَلي، يبقى صحيحاً أن معن بن زائدة الذي طارت له شُهرة عريضة بالكرم والأريحية كان كالكثير من معاصريه ومن أقرانه في «صحابة» المنصور غريباً عن التقوى. فإذا كان خبر ابن حزم صحيحاً أرجعت الزندقة فيما يخص زائدة بن معن إلى اللامبالاة بالدين أو الشك.

داوود بن داوود بن علي العباسي

لا يصرح الطبري الذي نقل إليه الخبر أحد الهاشميين باسم داوود ويكتفي بالقول: «أُتي بابن لداوود بن علي زنديقاً» وذلك سنة ١٦٦/ ٧٨٢(٣). صاحب تاريخ بغداد ينقل الاسم كاملاً: «وكان داود بن داود [بن علي] يتهم بالزندقة» من غير تفصيل(٤). داوود هذا وُلد في المدينة سنة ١٣٣/ ٧٥٠. وهي السنة التي مات فيها أبوه الذي كان ولي إمرة الكوفة في زمن ابن أخيه أبي العباس السفاح ثم المدينة والموسم ومكة واليمن واليمامة(٥). لذا سُمّي باسم أبيه(٦). كان داوود بن علي من رواة الحديث المعروفين(٧) وممن عُدّ في القدرية(٨). أما موسى بن داوود

---

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١ ص٣١٨. العقد الفريد، ج٤، ص١٣١.

(٢) المرزباني ـ اليغموري، نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء، اختصار أبي المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود الحافظ اليغموري (٦٧٣/ ١٢٧٤)، تحقيق رودلف زلهايم، فيسبادن، دار النشر فرانتس شتاينر، ١٩٦٤/ ١٣٨٤، ص٢٦٤. المرزباني، معجم الشعراء، ص٣٢٤.

(٣) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٤٨.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٩، ص٥١٨.

(٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٧، ص١٥٦.

(٦) المصدر السابق، ج٩ ص٣١.

(٧) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج١ ص٢١٢. الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٢ ص١٣-١٤. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٧، ص١٥٦.

(٨) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٣٤.

فكان من أبناء الدنيا[1]. ولم يُعرف لداوود بن داوود نشاطٌ في ميدانٍ ما. ينقل الطبري عن الهاشمي أن داوود بن داوود، وكان آنذاك في الخامسة والثلاثين، أقرَّ للمهدي بالزندقة فأمر الخليفة بحبسه. ولأن المهدي كان قد أخذ على نفسه عهداً ألاّ يقتل هاشمياً أوصى الهادي بقتله. إلاّ أن داوود بن داوود مات بالسجن قبل عام ١٦٩/ ٧٨٥[2]. وكان لداوود ابنٌ يُدعى سليمان (٢١٩/ ٨٣٤) يُعدُّ في أصحاب الحديث من نظراء ابن حنبل ومن مؤيديه[3]، وست بنات متن جميعاً عازبات[4]، كأنهن عانين مما كان يُشاع عن الزنادقة من نكاح المحارم.

يعقوب بن الفضل الهاشمي

أُخذ يعقوب بن الفضل بن عبد الرحمن بن عباس بن ربيعة في الزندقة عام ١٦٦/ ٧٨٢. وهو ينتمي إلى الفرع الحارثي من بني هاشم سلالة الحارث بن عبد المطلّب الذي مات قبل الإسلام[5]. هذا الفرع كان ميّالاً إلى العلويين. ويؤثر أن الفضل بن عبد الرحمن كان يوصف في زمانه بأنه «شيخ بني هاشم»[6]. بعد مقتل زيد بن علي سنة ١٢٢/ ٧٤٠ انحاز إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن وحضّه على الخروج على إثر مقتل يزيد الثالث عام ١٢٦/ ٧٤٣[7]. وعندما خرج الحسنيّان على المنصور عام ١٤٥/ ٧٦٢ انضم أبناء الفضل إلى الثورة مثل أنصار عيسى بن زيد[8]. وتولّى يعقوب بن الفضل الاستيلاء على شيراز لصالح النفس

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٥٥-٥٦.

(٢) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٥٠.

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٤١-٤٣. ابن حزم، جمهرة، ص٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص٣٠.

(٥) الزبيري أبو عبدالله المصعب بن عبدالله بن المصعب (٢٣٦/ ٨٥١)، نسب قريش، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣، ص٨٥. ابن حزم، جمهرة، ٦٤.

(٦) المصدر السابق، ص٦٤. المرزباني، معجم الشعراء، ص٣١٠ وكان شاعراً بحسب المرزباني والصفدي، الوافي، ج٢، ص١٣٢. وبيت له في شواهد سيبويه في الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ج١ ص٢٧٩.

(٧) البلاذري، أنساب، ج٣، ص٣٠٨.

(٨) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٠٦-٥٠٧.

الزكية[1]. بعد الهزيمة استخفى عيسى بن زيد في الكوفة وأُخذ يعقوب بن الفضل وأخواه إسحق ومحمد وحُبسوا ما يزيد على عشر سنوات[2]. وسُوّي منزل يعقوب في البصرة بالأرض[3]. في السجن ربطت الصداقة بين أبناء الفضل وبين الكاتب يعقوب بن داوود الذي سيصبح وزيراً للمهدي. وكان هذا الكاتب وإخوته من عائلة عريقة في زيديتها وممن شارك في ثورة الحسني[4]. حين استخلف المهدي عام ١٥٩/ ٧٧٥ أطلق المساجين. ورغبةً منه في تقريب الزيديين استوزر يعقوب بن داوود[5].

غير أن سياسة يعقوب بن داوود انتهت إلى الفشل الكامل. لقد أثارت نقمة الفئات الضعيفة وتركت الزيديين يشككون في إخلاصه ويتابعون العمل السري[6]. ويظن الإخباريون أن يعقوب بن داوود حاول آنذاك جر إسحق بن الفضل إلى مغامرة سياسية: فهذا الأخير، وكان مقرَّباً من اوساط المحدِّثين[7]، كان كأبيه يعتقد أنه من حق أي هاشمي كان، وبالحري هو نفسه أو أحد أشقائه، أن يُستخلف[8]. وفقد الخليفة ثقتهُ بالوزير وطرحه عام ١٦٦/ ٧٨٢ في سجنٍ مظلم سيخرج منه بعد عشر سنوات فاقداً للبصر[9].

في هذا الوقت أوقف يعقوب بن الفضل في الزندقة. وكان على ما نحتمل متقدماً في السن. وعلى ما ينقل الطبري أقرَّ يعقوب للخليفة بالزندقة من غير شهود وأبى أن يُظهر ذلك علناً: «وأما أن أُظهر ذلك عند الناس فلا أفعل ولو قرضتني

---

(١) المصدر السابق، ج III^1 ص٣٠١.
(٢) المرزباني، معجم الشعراء، ص٤١٧. الصفدي، الوافي، ج٨، ص٢٧٣ وج٤، ص٢٢٨.
(٣) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٣٢٧.
(٤) المصدر السابق، ج III^1 ص٥٠٦-٥٠٧.
(٥) المصدر السابق، ج III^1 ص٥٠٨.
(٦) المصدر السابق، ج III^1 ص٥٠٨.
(٧) عدّه البخاري من رواة الحديث، كتاب التاريخ الكبير، تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحيى اليماني وآخرين، حيدر آباد-الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦١، ج١ ص٣٩٩-٤٠٠ وكذلك ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٢ ص٢٢٩.
(٨) ابن حزم، جمهرة، ص٦٤ والطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٠٧.
(٩) المصدر السابق، ج III^1 ص٥١١-٥١٣.

بالمقاريض». أجابه الخليفة: «ويلك! لو كُشفت لك السموات وكان الأمر كما تقول كنتَ حقيقاً أن تغضب لمحمد ولولا محمد ـ صلّى الله عليه ـ من كُنتَ؟ هل كنت إلا إنساناً من الناس! أما والله لولا أني كنت جعلت لله عليَّ عهداً إذا ولاني هذا الامر ألا أقتل هاشمياً لما ناظرتك ولقتلتك». وحُبس. فلما استخلف الهادي أرسل إلى يعقوب بن الفضل من خنقه في سجنه وأشاع أنه مات ميتة طبيعية[1]. ويقول الخبر أن زوجة يعقوب بن الفضل وابنته فاطمة أقرتا كذلك بالزندقة. ووُجدت فاطمة حبلى من أبيها. فقتلتا[2]. كما امتدت الشبهة إلى ابني يعقوب: الفضل وعبد الرحمن ـ ولم يُقتلا ـ وإلى حفيده محمد بن الفضل وأبنائه واتهموا، يقول ابن حزم، «تهمة قوية»[3].

إن مشاركة يعقوب بن الفضل في ثورة الحسني وميول عائلته العلوية وطموحات أخيه السياسية وتقلب هذا الأخير المفترض في دسائس مراكز القوى في البلاط تبرِّر الاحتمال أننا في هذه الحالة أمام تصفية سياسية واغتيال اجتماعي وأخلاقي لكامل العائلة. إلا أن الروايات التي ذكرناها فيما نسبت إلى المهدي من «مناظرة» المتهم وقوله له «لو كُشفت لك السموات وكان الأمر كما تقول» لا تشك أن يعقوب بن الفضل، كداوود بن داوود بن علي، قد تحوّل سراً عن الإسلام إلى غيره.

جعفر بن زياد الأحمر

نحنُ هنا أمام ثلاث روايات مختلفة تبدو للوهلة الأولى مستقلة بأبطالها.

الرواية الأولى التي تفصّل محاكمة من تسميه «جعفر الأحمري» نقلها إبراهيم بن محمد البيهقي وهو مصنِّفٌ شيعي مغمور من أواخر القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي[4]. إنها نص طويلٌ مُسجَّع لكاتب شيعي مجهول عاصر

(١) المصدر السابق، ج III^1 ص٥٥٠. ابن حزم، جمهرة، ٦٤. الزبيري، نسب قريش، ٨٩. هذا الأخير يكتفي بالقول أن المهدي حبس يعقوب بن الفضل وأن الهادي قتله من غير ذكر السبب.

(٢) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٥٠-٥٥١.

(٣) ابن حزم، جمهرة، ص٦٤.

(٤) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص٥٥٦-٥٦٠.

الحدث أو تأخّر عنه قليلاً. ويبدو أن النص كان أطول مما هو عليه وأن البيهقي حذف مقدمته وأسقط جملاً من قلبه فغدا عسير الفهم في بعض المواضع. اقتيد جعفر الأحمري في الحديد من السجن وأدخل على المهدي. ذنبه أنه «ترك الطريقة ودخل فيما لا أصل له ولا حقيقة»، وأن مذهبه «أن الآخرة بعد فراق الساهرة وأن الناس كانوا أعلاماً زاهرة وأشجاراً ناضرة وزروعاً غاضرة تلبث يسيراً ثم تعود هشيماً وإن من مات لا يعود كما أن ضوء المصباح إذا طفيء لا يرجع»، وأنه صنّف كتاب زندقة، مقروءاً مُتدارساً في الآفاق، عنوانه «أسّ الحكمة وبستان الفلسفة» عنّف فيه الإسلام وأضلّ الأنام. وبالإضافة إلى ذلك فالأحمري صاحب أعوان بايعوه على ضلاله، يحثُّ الغوغاء على شق عصا الطاعة ومخالفة الأمر ويوصيهم في كتابه أن الله «ليس بولي من رضي بأحكام الجائرين فسيحوا في الأرض حيث لا تنالكم أيدي المعتدين فإن بني العباس طغاةٌ كفرة أولياؤهم فسقة وأعوانهم ظَلَمة دولتهم شر الدول عجّل الله بوارهم وهدم منارهم والعاقبة للمتقين». يضع الخليفة المتهم بين التوبة وبين القتل. غير أن الأحمري يرد جميع التهم التي لفقها عليه الأعداء. إنه مسلمٌ أخلص التوحيد وما خان الإسلام أبداً. من الصحيح أنه يقول بتقديم ذرية محمد لكنه مع ذلك لم يخالف بني العباس ولا اغتاب أحداً منهم. وينتهي إلى تحذير الخليفة من العقاب في الآخرة إذا قتله على الشبهة. «إن كنت تؤمن بالمعاد وتتقي من الحشر يوم التناد، يوم يجمع الله فيه العباد، تعلم أن طالب ثأري لك بالمرصاد، ومن لم يكن له في الموت خير فلا خير له في الحياة، إن قدّمتني أمامك فأنا قاعد لك على الجادة التي ليس عنها مرحل والحاكم يومئذ غيرك». فسكت المهدي ثم أعلن عن إعجابه بجرأة الأحمري وشجاعته وأمر بإطلاق سراحه.

أما الرواية الثانية، وهي في الواقع مجموعة من الأخبار تناقلها الإخباريون التقليديون، بطلها جعفر بن زياد الأحمر. جعفر هذا كان مولىً كوفياً لبني تميم وكان ينتمي إلى مجموعة من نقلة الحديث تميّزوا بالميول الزهدية وبالانحياز السياسي لأهل البيت. أشهرهم سُفيان الثوري[١]. نُقاد الرواة من أهل السُّنة وثّقوا

---

(١) الطبري، تاريخ، ج^{4}III ص٢٥١٦، ٢٥١٧.

الأحمر مع الإشارة إلى ميوله الشيعية[1]. ينقل الذهبي، بالرجوع جزئياً إلى حسين بن علي حفيد الأحمر، أن هذا الأخير كان من «رؤساء الشيعة» في خراسان. فبلغ المنصور أنه يثير عليه فأمر بحمله في جماعة من الشيعة وحبسهم في المطبق ثم أطلقهم. ومات الأحمر عام ١٦٧/ ٧٨٣[2].

أما الرواية الثالثة وبطلها جعفر الأحمر فقد أوردها صاحب مقاتل الطالبيين نقلاً عن علي بن جعفر. كان جعفر الأحمر ويكنى أبا خالد من موالي الكوفة من أصحاب عيسى بن زيد. لما خرج الحسني عام ١٤٥/ ٧٦٢ انضم إليه في البصرة مع عيسى بن زيد في جماعة من المحدثين وهم متنكرون بلباس الصوف بزي الجمّالين[3]. بعد مقتل النفس الزكية استأنف الأحمر في الكوفة نشاطه في شبكة من الدعاة تعمل سراً لصالح عيسى بن زيد المستخفي في دار الفقيه الحسن بن صالح بن حيّ[4]. وباغتتهم شرطة المهدي في أحد اجتماعاتهم فتمكنوا من الفرار إلا الأحمر الذي قُبض عليه وسيق إلى المهدي. ويروي عنه ابنه علي لقاءه بالخليفة: «فلما رآني شتمني بالزنا وقال لي يا ابن الفاعلة أنت الذي تجتمع مع عيسى بن زيد وتحثه على الخروج عليَّ وتدعو إليه الناس؟ فقلت له يا هذا أما تستحيي من الله ولا تتقي الله ولا تخافه تشتم المحصنات وتقذفهن بالفاحشة وقد كان ينبغي لك ويلزمك في دينك وما وليته أن لو سمعت سفيهاً يقول مثل قولك أن تقيم عليه الحد! فأعاد شتمي ثم وثب إليَّ فجعلني تحته وضربني بيديه وخبطني برجليه وشتمني. فقلتُ له إنك لشجاعٌ شديدٌ أيِّد حين قويت على شيخٍ مثلي تضربه (...). فأمر بحبسي والتضييق عليَّ فقيِّدتُ بقيدٍ ثقيل وحُبِستُ سنين». هذه الحادثة وقعت سنة ١٦٠ ـ ١٦١/ ٧٧٧ ـ ٧٧٨ على وجه التقريب[5]. بعد ذلك بست سنوات مات عيسى بن زيد فأُحضر جعفر الأحمر أمام المهدي مجدداً. وكان

---

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٤٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص٤٠٧.

(٣) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص٣٠٥ و٣٠٦ و٣٢٦.

(٤) المصدر السابق، ص٣٤٧. وحول صالح بن حيّ وعلاقته بعيسى بن زيد، راجع الطبري، تاريخ، ج III^4 ص٢٥١٦. الفهرست، ص٢٢٧.

(٥) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص٣٥٢.

المهدي يتوقّع أن يبشره الأحمر بموت عدوه. لكن الأخير قال له: «لم أحب أن أبشرك بأمرٍ لو عاش رسول الله فعرفه لساءه!» في نهاية المطاف يُطلق المهدي سراح الأحمر محذّراً إياه من استئناف الدعوة ويقول لحاجبه: «أما ترى قلة خوفه وشدة قلبه! هكذا يكون والله أهل البصائر!»[1].

لا شك أن الرواية الثانية وهذه الأخيرة بطلهما واحد: جعفر بن زياد الأحمر أحد المحدثين الفقهاء الكوفيين. إذا كان نُقاد الرجال السنيين أشاروا إلى تشيعه في حين تجاهلته المصادر الإمامية تجاهلاً تاماً فلأنه كان زيدياً. يمكن الافتراض أن ما نُقل عن حفيده يتعلّق بنشاطه الشيعي أيام المنصور وأنه على ما يُنقل عن ابنه استأنف الدعوة لعيسى بن زيد أيام المهدي. لكن هل جعفر الأحمر هذا هو جعفر الأحمري بطل الرواية الأولى؟ ما في الروايتين الثالثة والأولى من العناصر المشتركة تغري بالجواب بالإيجاب. فالرواية الأولى هي صياغة دراماتيكية متأخرة تنتسب إلى الأدب «المسرحي» لا إلى الخبر استلهم كاتبها الأخبار التي جمع بعضها الأصفهاني غير مبالٍ بتناقض التهم الموجّهة للسجين. فما اهتم له هو إبراز شجاعة المتشيّع من جهة وجور الخليفة العباسي الذي يغطي التهمة السياسية بالزندقة الدينية. والزندقة عند الكاتب لا تشير إلى المانوية أو نحوها لكن إلى ما يُنسب إلى الدهرية من تشبيه الإنسان بالنبتة التي تحرقها مرّة واحدة وإلى الأبد أشعة الشمس. ووصف الزندقة بأنها «ما لا أصل له ولا حقيقة» سنجده كما هو في أحد النصوص الشيعية حيث يلعب عبد الكريم بن أبي العوجاء دور الزنديق. أما الكتاب «أس الحكمة وبستان الفلسفة» فغير معروف وهو على الأرجح عنوانٌ مختلق يعتقد مبتدعه أن الفلسفة فاتحة الإلحاد.

يزيد بن الفيض

قُبض على يزيد بن الفيض بتهمة الزندقة سنة ١٦٧/ ٧٨٤ «فأقرّ فيما ذُكر» على

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥٣. لا يعطي الأصفهاني تاريخ هذه الحادثة لكننا نستخلصه من أن عيسى بن زيد مات سنة ١٦٦/ ٧٨٢ وبعد ذلك بسنة مات الأحمر على ما في الطبري، تاريخ، ج^{4}III ص٢٥١٦، ٢٥١٧.

ما ينقل الطبري مبرّئاً ذمته، وأودع السجن لكنه تمكن من الفرار والاختفاء[١].
وحين أعلن الرشيد سنة ١٧٠/٧٨٦ عفواً عاماً عن المطلوبين استُثني منه يزيد[٢].
لا نعرف عن يزيد بن الفيض إلا أنه كان كاتباً للمنصور في ديوان الخراج[٣] وإلا أنه كان من جهةٍ أُخرى أحد المُجّان من العصبة العجردية[٤].

يونس بن فروة (أو بن أبي فروة)

اختلفت المصادر في تحقيق الاسم بين يونس بن فروة ويونس بن أبي فروة. يذكر الجاحظ في قائمة العصبة المجان إلى جانب يزيد بن الفيض وآخرين «يونس بن فروة»[٥]. وهكذا يسميه حماد عجرد في الأبيات التي يهجوه فيها «ابن فروة يونس»[٦]. غير أن الجاحظ، في موضع آخر، يسميه «يونس بن أبي فروة» وهو يعني من غير أدنى شك صاحب عجرد[٧]. وعلى هذا درج أصحاب الأخبار بعضهم يسميه يونس بن فروة وبعضهم يونس بن أبي فروة. من العلامات المُميزة لهويته، بالإضافة إلى صلته بالعُصبة المُجّان، أنه كان كاتباً. وحين يكتفي الجاحظ بالقول أن يونس بن أبي فروة «كتب لبني العباس»[٨]، يوضح الطبري (يونس بن فروة)[٩] والجهشياري (يونس بن أبي فروة)[١٠] وصاحب الأغاني (يونس بن أبي فروة)[١١] والبلاذري (أبو عون يونس بن فروة الأنباري)[١٢] أنه كتب لعيسى بن

---

(١) الطبري، تاريخ، جIII^1 ص٥١٩-٥٢٠. الجهشياري، الوزراء، ص١٠٠.
(٢) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٦٠٤.
(٣) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٤٣٦.
(٤) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٤٧.
(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤٧ وقد أثبت الناشر «يونس بن هرون» وظن أنها قد تكون يونس بن فروة. وهذا ما يتضح من السياق ومن الذين نقلوا هذا المقطع عن الجاحظ.
(٦) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤٧.
(٧) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٢.
(٨) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٩) الطبري، تاريخ، III^1، ص٣٣٩.
(١٠) الجهشياري، الوزراء، ص٨٣.
(١١) الأغاني، ج١٤، ص٣٥٣.
(١٢) البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٥٣.

موسى العباسي وأنه بدهائه أنقذ موسى، وكان وقتذاك ولي عهد المنصور بعد المهدي، من مكيدة دبرها المنصور لقتله. ويضيف صاحب الفهرست أن يونس بن أبي فروة، كاتب عيسى بن موسى، كان يُحسب في «البلغاء»[١].

نحن إذن أمام أحد الكتاب الذين خدموا الإدارة العباسية ما قبل المهدي، من طبقة ابن المقفع وعمارة بن حمزة ويزيد بن الفيض، وعُرفوا باللهو والعبث. يقول الجاحظ أنه فيمن وقعت عليهم شبهة الزندقة ويعني بالزندقة المانوية، وأنه «كتب كتاباً لملك الروم في مثالب العرب وعيوب الإسلام بزعمه»[٢]. وفي موضع آخر يقول أنه كان زنديقاً وطُلب للحساب فهرب واختفى في سواد الكوفة حتى هلك[٣]. وإذا كان ما يرويه أصحاب الحديث صحيحاً فإن المهدي طلبه قبل سنة ٧٧٨/١٦١، سنة وفاة سُفيان الثوري الذي كان هو الآخر مطلوباً وإن لأسباب أُخرى: ذاك أن المهدي كان يقول «أمن الناس إلا سفيان الثوري ويونس بن فروة الزنديق»[٤]. ثم استثني من أمان الرشيد عام ٧٨٦/١٧٠ مثل يزيد بن الفيض[٥].

يذكر صاحب الأغاني عَرَضاً أن الربيع حاجب المنصور كان يدعي أنه ابن يونس بن أبي فروة هذا[٦]. ولا شك أنه خلط بين يونسين مختلفين تماماً. فالذي كان الربيع يدعي بنوته هو يونس بن محمد بن عبد الله بن أبي فروة. وكان من عائلة مدينية معروفة اشتغل كثيرٌ من أبنائها منهم يونس نفسه برواية الحديث[٧].

---

(١) الفهرست، ص١٣٩.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٦ و٤٤٨.

(٣) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٢.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٢٢٨.

(٥) الطبري، تاريخ، ج III^1، ص٦٠٤.

(٦) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٥.

(٧) مؤسس العائلة هو كيسان المعروف بأبي فروة وكان مولىً للخليفة الثالث. عمل ابنه عبدالله كاتباً لصديقه مصعب بن الزبير. وكان يونس بن محمد بن عبدالله من شُطّار المدينة. قيل أنه أولد إحدى الإماء الربيع الذي صار فيما بعد حاجباً للمنصور ورفض الاعتراف به. انظر القصة في الجهشياري، الوزراء، ص٣٣ و٨٠. الأغاني، ج١٤، ص٣٦٥ وج ١٩، ص٢١٩. والصفدي، الوافي، ج٨، ص٢٧١ وج ١٧، ص٢٢٢ وج ٢٤، ص٢٩. وابن حجر، لسان الميزان، ج٨، ص٥٧٣ و٥٧٦.

المقرئ الطويل

باستثناء الجريري من أبناء القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي، أحد جامعي الأخبار على طريقة ابن قُتيبة، لا يعرف الإخباريون المقرئ الطويل ولا خبر مقتله على الزندقة. رواية الجريري الطويلة، وهي أقرب إلى أدب القصة والحكاية منها إلى الأدب الإخباري، منقولة عن حمدويه صاحب الزنادقة. يروي حمدويه أنه مرَّ يوماً بالكرخ على مقربة من المسجد الذي يؤم فيه الطويل المصلين ويمارس مهنة المُقرئ ـ من هنا اسمه «الطويل المقرئ» ـ فسمع الأذان: «أشهد أن محمداً رسول الله». وعلى الفور استيقن حمدويه أن الطويل زنديق فأمر شرطة المحلة بالقبض عليه وسوقه إلى سجن الزنادقة. ولما وصل الخبر إلى أهل الكرخ جاء أعيانهم يشهدون أمام الخليفة لإمام المسجد، وكان علَّم ألوفاً منهم، بالصلاح واستقامة الدين. وأنكر المقرئ ما اتهم به أشد الإنكار. إلا أنه حين أُخضع للامتحان أمام الخليفة والقضاة والعدول والمحدثين والفقهاء وجموع من أهل الكرخ ثبت أنه زنديق. ذلك أنه وُجد على خاتمه نقش «أنا زنديق!» كما اعتذر عن ذبح الديك، وأنه لما طُلب منه أن يحقِّر صورة ماني لم يتمالك نفسه فقال: «بأبي هذه الصورة وأمي هذه الصورة ثم قبَّلها وسجد لها ووضعها على عينيه وبكى». فأمر الخليفة صاحب الشرطة بضرب عنقه في محلَّة «باب الطاق» الواقعة في الجانب الشرقي من بغداد. وكان ذلك عام ١٦٨/ ٧٨٤. ويختم حمدويه روايته بهذه الكلمات: «وانصرف القوم والعامة تصيح بهم: رحم الله معاوية! رحم الله معاوية!»[(١)].

للوهلة الأولى تثير هذه القصة الحيرة. فنحن لا نفهم كيف أن استماع حمدويه لأذان الطويل سوَّغ اتهامه بالزندقة. ولا نفهم ما العلاقة بين إعلان الحكم بقتل الزنديق وترحُّم العامة على معاوية. إلا أن ما سكت عنه الراوي بخفر يقفز إلى المتن. لقد كان الكرخ معقلاً للشيعة. ولا بد أن أذان الطويل كان يتضمن ما تضيفه الشيعة إلى الأذان «أشهد أن علياً ولي الله». فهذه الإضافة كانت لا شك ما أثار ريبة حمدويه في صحة إسلامه. والراجح أن المقرئ قد اتهم بشتم معاوية. وهذا ما يفسِّر في آن واحد توقيف الطويل إثر ارتفاع الأذان وترحُّم العامة على معاوية.

---

(١) الجريري، الجليس الصالح، ج٣ ص٢٠٣-٢٠٦.

فالطويل كان إذن إمام مسجدٍ شيعي ومُقرئاً شيعياً. وناقل الرواية يريد أن يبرهن على طريقته أن التشيُّع ما هو إلاّ واجهة يستتر بها الزنادقة المانويون أعداء الإسلام. ما يلفت الانتباه هو اشتراك العامّة في الحدث. وهذه أوّل إشارة إلى عودة المعاوية وإلى غلبة «العثمانية على السياسة الدينية للإدارة» وعلى الجموع البغدادية.

رواية أُخرى مستقلة عن الأولى ينقلها الجريري عن رُويم المقرئ، «أستاذ القُرّاء» ومعاصر الطويل، تؤكد في آن واحد مقتل الطويل على الزندقة وتشيعه. فالطويل لم يكن يكتفي بإضافة تلك البدعة إلى الأذان بل كان معروفاً كذلك بشتم أبي بكر وعمر. وقف رُويم على رأسه قبل أن يأخذه السيّاف وقال له: «يا طويل! إنما بلغنا عنك أنك تشتمُ أبا بكرٍ وعمر رضي الله عنهما فخرجت زنديقاً؟!»[1] ما يجدر ذكره أخيراً أن المقرئ الطويل غير معروف في المصادر الإمامية ولا في طبقات القراء.

في خلافة الهادي (من ١٦٩/ ٧٨٥ إلى ١٧٠/ ٧٨٦)

يزدان بن باذان أو أزدانقاذار أو أزديادار

ينقل الطبري في أحداث عام ١٦٩/ ٧٨٥ أن الهادي اشتد في طلب الزنادقة وقتل منهم يزدان بن باذان النهرواني الذي كان كاتباً ليقطين بن موسى ولابنه علي بن يقطين. وهذان كانا من كبار أعوان الخليفة. بينما كان يزدان بن باذان في الحج شبّه الطائفين بالأبقار التي تدوس في البيدر. فقال فيه الشاعر علي بن الحداد مخاطباً الهادي:

أيا أمين الله في خلقه	ووراث الكعبة والمنبر
ماذا ترى في رجل كافرٍ	يُشبِّه الكعبةَ بالبيدر
ويجعل الناس إذا ما سعوا	حُمُراً تدوس البر والدوسر! (هكذا)

فقتله الخليفة في مكة وصلبه[2].

---

(١) المصدر السابق، ج٣ ص٢٠٦-٢٠٧.

(٢) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٥٤٨-٥٤٩.

هذه الرواية نفسها ينقلها المقدسي. لكن الاسم هو أزديادار. وبالإضافة إلى البيت الأوّل من الأبيات التي ساقها الطبري يورد المقدسي أبياتاً أخرى قيلت آنذاك في الحادثة[1]:

قد مات ماني منذ أعصار	وقد بدا أزديادارِ
حجَّ إلى البيت أبو خالدٍ	مخافة القتل أو العار
ووَدَّ والله أبو خالدٍ	لو كان بيت الله في النار
لا يقتل الحيّات في دينه	كُفراً ولا العصفورَ في الدار
وليس يؤذي الفار في جحره	يقول روح الله في الفار!

الجاحظ عرف هذا الكاتب. يسميه أزدانقاذار ويقول أنه كان يعملُ في ديوان الخراج للرشيد وأنه كان ثانوياً[2]. وفي البيان يتندر الجاحظ على لكنته «النبطية»[3].

ويخبرنا الجهشياري أن أزدانقاذار هذا الذي ذكره الجاحظ كان من النهروان وكانت كنيته أبا خالد وكان كاتباً ليقطين بن موسى ولابنه علي بن يقطين[4].

من الواضح أن هذه الروايات جميعها بطلها واحد على الرغم من نشوز بعض عناصرها، وأن اختلافها في تصوير ذلك الاسم الأعجمي مرده إلى تصرف النساخ في وضع النقاط على الأحرف. غير أن أصح القراءات للاسم هي حُكماً تلك التي وردت في القصيد: أزديادار. يتعلّق الأمر إذن بكاتب نبطي من النهروان عمل ليقطين بن موسى ولابنه علي. تشبيه الحجيج المهرولين بالأبقار التي تدوس البيدر كان شائعاً ولا يدل على مانوية أبي خالد. لكن شهادة الجاحظ وما يذكره الشاعر من معتقدات أزديادار تُشير بقوة إلى أن ذلك النبطي كان ثانوياً يُسِرُّ المانوية.

ننوه أخيراً أن رواية الطبري تعرّضت لقراءات خاطئة أحياناً. كتب الطبري: «وقتل موسى الزنادقة ومنهم يزدان بن باذان كاتب يقطين وعلي بن يقطين». بعض المصنفين المتأخرين فهم أن علي بن يقطين كان ممن قتلهم الهادي على

---

(١) المقدسي، البدء، ج٦ ص١٠٠.

(٢) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٣.

(٣) الجاحظ، البيان، ج١ ص٧٢.

(٤) الجهشياري، الوزراء، ص١٠٨.

الزندقة[1]. بعضهم الآخر أضاف يقطين نفسه. لقد كان يقطين في الحقيقة أحد دعاة الدعوة العباسية (١٨٥/ ٨٠١) وأحد كبار رجال البلاط[2]. أما ابنه علي، وكان من كبار الأثرياء، فكان يتشيَّع سراً للإمامين السادس والسابع ويمولهما[3]. عام ١٦٩/ ٧٨٥ كان يحتل قرب الهادي منصب «حامل الأختام»[4]. وعند موته عام ١٨٢/ ٧٩٨ أقام الأمين نفسه الصلاة في جنازته[5].

في خلافة الرشيد (من سنة ١٧٠/ ٧٨٦ إلى ١٩٣/ ٨٠٩)

عَمرو بن محمد العمركي

عمرو بن محمد العمركي كان كاتباً لعلي بن عيسى بن ماهان حاكم خراسان العسكري. اتهمه علي بن ماهان في مرو بمواطأة المحمرة الخارجين في جرجان وكتب يخبر الرشيد بأنه زنديق. فأذن الرشيد بقتله[6]. هذه هي الحالة الوحيدة التي تتصل فيها تهمة الزندقة بالتعاون مع متمردين من المحمرة.

البرامكة

معلومٌ أن شائعاتٍ كثيرة انتشرت في بغداد تبرر نكبة البرامكة (عام ١٨٧/ ٨٠٨) بتآمرهم على الإسلام وعلى الخلافة، واتهمهم بعض الشعراء في قصائد الهجاء بأنهم كانوا من الزنادقة والمجوس والشعوبيين[7] مع أن برمك القديم كان

---

(١) ابن حجر، لسان الميزان، ج٦٩، ص٣٩ نقلاً صريحاً عن المنتظم. والبلعمي، *Chronique*, IV, p.449. عتمدنا على الترجمة الفرنسية لمصنف البلعمي:
Belami [Bal'ami], ***Chronique de Tabari traduite sur la version persane faite en 352/963,*** **2ème éd., H.Zotenberg, Paris, 1958,**

(٢) اليعقوبي، البلدان، ص١٥. الفهرست، ص٢٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧٩. الكشي، رجال، ص٢٧٠-٢٧٤.

(٤) الطبري، تاريخ، جIII^1 ص٥٤٠.

(٥) الفهرست، ص٢٧٩.

(٦) الطبري، تاريخ، جIII^2 ص٦٤٥. وكان علي بن عيسى كثيراً ما يقع الخلاف بينه وبين عمال الإدارة فيتهمهم بالخروج عن الإسلام، أمثلة في المصدر السابق، جIII^2، ص٧١٣.

(٧) تجد تلك الشائعات في المدائح والأهاجي التي جمعها الجاحظ، البيان، ج٣ ص٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢.=

بوذياً لا مجوسياً ولا مانوياً. إن الدور البالغ الأهمية الذي لعبه البرامكة في الحياة الفكرية في بغداد والبريق الأسطوري المخلّد الذي تركوه في الأدب العربي يعفي من التوقف عند هذه الاتهامات.

أنس بن أبي شيخ

كان أنس من عائلة بصرية الأصل، ميسورة، من موالي تميم، ممن اهتم أفراد منها بالحديث. وكان يُعتبر واحداً من بلغاء الكتاب العشرة[١]. وكثيراً ما يذكره الجاحظ ناعتاً إياه بالأديب[٢]. كان أنس كاتباً لجعفر البرمكي. شملته نقمة الرشيد فقتله في الرقة مع جعفر[٣] وشملته التهم التي أُشيعت عن البرامكة فأُدرج اسمه في سجل الزنادقة[٤].

محمد بن الليث

كان محمد بن الليث، الملقَّب بأبي الربيع، وأحد المتهمين بالزندقة في لائحة الفهرست[٥]، كاتباً بليغاً وخطيباً وفقيهاً ومتكلماً وواعظاً جريئاً[٦]. ومن حيث هو كاتب احتل منصباً رفيعاً في بلاط المهدي منذ عام ١٦٠/٧٧٦[٧] ثم في بلاط الرشيد وحتى وفاته حوالي آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي[٨].

=وابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١ ص٥١ والمعارف، ص٣٨٢. والجهشياري، الوزراء، ١٣٢ و١٦٤ والمقدسي، البدء، ج٦ ص١٠٤. والفهرست، ٤٠١. والبغدادي، الفرق، ص٢٧٠ إلخ...

(١) الفهرست، ص١٤٠. ابن قتيبة، المعارف، ص٣٨٢.

(٢) الجاحظ، البيان، ج٢ ص٢٥٢ وج٣ ص١٦٢، ١٦٣. الحيوان، ج٦ ص٤٩٠. ونقل له ابن طيفور تحميداً أورده رفاعي في عصر المأمون، ج٣ ص١٥٩.

(٣) الطبري، تاريخ، جIII^2 ص٦٨١. الجهشياري، الوزراء، ص١٥٤-١٥٥.

(٤) ابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص٢٢٢.

(٥) الفهرست، ص١٣٤.

(٦) المصدر السابق، ١٣٤. الصفدي، الوافي، ج٤، ص٢٦٨.

(٧) على ما يذكر اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٤٨٣ حل محمد بن الليث في الوزارة محل يعقوب بن داوود. وهذا الخبر لم يذكره أي مرجع آخر.

(٨) يقول المصدر السابق، ج٢ ص٥٥٣ أن ابن الليث عمل للمأمون. وهذا غير محتمل.

لا ريب أن اتهامه بالزندقة سببه علاقته العاصفة بالبرامكة أيام الرشيد. والأخبار حول هذه العلاقة متضاربة. فحسب البعض كان محمد بن الليث شعوبياً مقرباً من البرامكة يدعي أنه من نسل الملك الفارسي القديم دارا. وبالضد من ذلك تزعم روايات أُخرى أنه كان مولىً أموياً يكره العجم ولذا حقدت عليه البرامكة[١].

ما هو ثابتٌ أن محمد بن الليث كان بالفعل مولىً للأمويين[٢]، وكان في وقتٍ من الأوقات مقرَّباً من يحي بن خالد البرمكي وإليه أهدى أحد مصنفاته[٣] كما أهدى مصنفاً آخر لجعفر[٤]. ثم ساءت علاقته بالبرامكة. كان ينظر بعين الريبة إلى تحكُّم البرامكة بمراكز القرار والثروة. وعلى ما ينقل ثمامة بن أشرس المتكلم المعتزلي الذي كان من رواد البلاط، فإن محمد بن الليث وجَّه رسالةً للرشيد يحذره فيها من ترك البرامكة يديرون شؤون الدولة. ومما قال له فيها: «أن يحيى بن خالد لا يغني عنك من الله شيئاً وقد جعلته فيما بينك وبين الله. فكيف أنت إذا وقفت بين يديه فسألك عمّا عملت في عباده وبلاده فقلتَ يا رب إني استكفيتُ يحيى أمورَ عبادك! أتراك تحتج بحجة يرضى بها!» مع كلام فيه توبيخٌ وتقريع. واستطلع الرشيد رأي البرامكة في الواعظ فقالوا له أنه «متهم علَى الإسلام وأهله». فأُلقي في السجن. بعد نكبة البرامكة أطلق الخليفة سراحه واسترضاه. ولم يتردد محمد بن الليث في اتهام خصومه بأنهم ممن «يكيد الإسلام وأهله ويحب الإلحاد وأهله»[٥].

ومن مؤلفات محمد بن الليث التي أورد الفهرست عناوينها[٦]:

كتاب الرد على الزنادقة. وهذا الكتاب لم يصلنا.

---

(١) الفهرست، ص١٣٤.

(٢) هكذا يصفه القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص٧٧.

(٣) «كتاب إلى يحيى بن خالد في الأدب» ذكره الفهرست، ص١٣٤.

(٤) «كتاب الخط والقلم»، المصدر السابق، ص١٣٤. صاحب العقد الفريد، ج٤، ص٢٧٧ نقل صفحةً من هذا الكتاب وفيها يتبين أن الكتاب أُهدي إلى جعفر.

(٥) الطبري، تاريخ، جIII^2، ص٦٦٨-٦٦٩. ولعله الكتاب الذي يذكره الفهرست، ص١٣٤ تحت عنوان «كتاب عظة الرشيد».

(٦) المصدر السابق، ص١٣٤.

كتاب الهليلجة (أو الإهليلجة) في الاعتبار. نعتقد أننا عثرنا على هذا الكتاب وسنرى ذلك بعد.

كتاب جواب قسطنطين عن الرشيد. وهذه الرسالة حُفظت وسوف نعود إليها في القسم الثاني من هذه الدراسة.

ويحتمل أن يكون قد ألَّف رسالةً في نقض الكيميائيين رد عليها الرازي الطبيب[1].

ومما حُفظ له نص طويل سجَّل فيه مناقشاتٍ دارت في بلاط المهدي حوالي ١٦٦/ ٧٨٢ حول أحداثٍ جرت في خراسان[2].

الجهجاه

كان الجهجاه متكلماً بغدادياً وعلى الأرجح فقيهاً. اتهمه الرشيد بالزندقة فاستجوبه بحضور القاضي أبي يوسف.

ـ أزنديق أنت؟

ـ كيف أنا زنديق وقد قرأت القرآن وفرضتُ الفرائض وفرّقتُ بين الحجة والشبهة؟

ـ والله لأضربنك حتى تقرّ!

ـ هذا خلاف ما أمر الله جل وعز به، أمر أن يُضرب الناس حتى يقرّوا بالإيمان وأنت تضربني حتى أقر بالكفر!

والتفت الجهجاه إلى أبي يوسف القاضي طالباً منه أن ينبه الخليفة إلى خطأه الشرعي[3].

---

(١) البيروني، رسالة، ٢٠. الرازي يسمي خصمه: «محمد بن الليث الرسائلي».

(٢) حفظه ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج١، ص١٦١-١٧٨. وتاريخ التدوين هو ربيع الآخر من سنة ١٧٠/ آخر أيلول من عام ٧٨٦. بيد أن هذا التاريخ يبدو خاطئاً لأن الأحداث موضوع المداولة وقعت عام ١٦٦/ ٧٨٢.

(٣) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص٥٤٦.

هذا حدث قبيل عام ١٨٢/٧٩٨. فأبو يوسف توفي هذه السنة[١].

لا يبدو أن هذا المتكلم كان ممّن يوثق به في التفريق بين الحجة والشبهة. فالجاحظ الذي كان كما يظهر من معارفه يذكره في جملة المتكلمين الذين ينصرون آراءً شاذّة. ينقل أن الجهجاه كان يقول «في تحسين الكذب بمرتبة الصدق في مواضع وفي تقبيح الصدق في مواضع وفي إلحاق الكذب بمرتبة الصدق وفي حط الصدق إلى موضع الكذب وأن الناس يظلمون الكذب بتناسي مناقبه وتذكر مثالبه ويحابون الصدق بتذكر منافعه وبتناسي مضاره وإنهم لو وازنوا بين مرافقهما وعدلوا بين خصالهما لما فرقوا بينهما هذا التفريق ولما رأوهما بهذه العيون»[٢]. لا ندري إذا كان اتهام الرشيد له بالزندقة سببه هذه الميول السفسطائية أو مقالات مشابهة.

بعد الرشيد

من الذين اتهموا بالزندقة من معاصري الرشيد والمأمون علي بن عبيدة الريحاني وإبراهيم بن إسماعيل بن داوود.

علي بن عُبيدة الريحاني

ذكر النديم في ترجمته لعلي بن عبيدة الريحاني أن هذا الأخير كان «يُرمى بالزندقة»[٣]. والريحاني هذا كان كاتباً للمأمون ومُقرَّباً منه. عدّه النديم أحد البلغاء الفصحاء ممن يسلك في مصنفاته «طريقة الحكمة». غير أن المصنفات التي يذكرها له النديم وتربو على الخمسين تنتمي إلى الأدبيات الهندية ـ الفارسية التي أولع بها الكتاب واختصوا بها منذ ابن المقفع وحتى أبان اللاحقي وسهل بن هارون. وهي أقرب إلى أدب السمر وحسن التصرُف في الحياة الاجتماعية وفي بلاط الملوك منها إلى الكلام أو الفلسفة أو التفكير الديني[٤]. وفي أية حال لم يُنقل إلينا أن علي بن عبيدة الريحاني قد تعرَّض للمساءلة أو المضايقة.

---

(١) الفهرست، ص٢٥٦.

(٢) الجاحظ، البخلاء، ص٤ وCh. Pellat, *Milieu*, p.258

(٣) الفهرست، ص١٣٣.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص٤٦٤-٤٦٥. ياقوت، إرشاد الأريب، ص١٨١٤-١٨١٦.

إبراهيم بن إسماعيل بن داوود

كان إبراهيم بن إسماعيل بن داوود كاتباً وشاعراً[1]. وكان «نبطياً» من عَبَرتا الواقعة على بعد كيلومترات إلى الشمال الشرقي من بغداد[2]. اشتغل للفضل بن الربيع ثم للمأمون الذي شك في جدارته[3]. يقول الجاحظ أنه كان شعوبياً[4]. وهو ما تؤكده الأبيات القليلة التي وصلتنا منه وفيها يفخر بأنه «ابن كسرى»[5]. ويضيف صاحب «ذم أخلاق الكتاب»، من غير تفصيل، أنه كان يُرمى بالثانوية[6]. ولم يُنقل إلينا أن هذا الكاتب قد تعرّض للملاحقة.

خلاصة

يبدو لنا في الخلاصة أن الزندقة في كثيرٍ من الحالات التي عرضناها كانت تعني اعتناق المانوية. هذه حال ابن أبي عبيد الله وازديادار باحتمالٍ كبير. وهذه أيضاً حال أبناء الأعيان: داوود بن روح بن حاتم وإسماعيل بن سليمان بن مجالد ومحمد بن أبي أيوب المكي ومحمد بن طيفور وداوود بن داوود بن علي. إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء الأفراد لم يكونوا من المتكلمين أو المجان أو المنخرطين في حركات سياسية، الأمر الذي قد يفسّر الشبهات، وأنه أُعفي عنهم بعد التوبة، الأمر الذي يستبعد أسباباً خافية، ملنا إلى الاعتقاد أنهم ممن يكون قد استجاب فعلاً للدعوة المانوية. فيما يخص يعقوب بن الفضل نحن أقل ثقةً وإن كان مقبولاً الافتراض أن عائلة هذا الهاشمي قد تحوّلت إلى ديانة مار ماني. نعرف أن الاستراتيجية التبشيرية التي كانت سائدة حتى أمس في الحركات الدينية التوسعية استهدفت دائماً رأس السلطة. وهو ما يؤكده تاريخ المانوية كما تاريخ المسيحية.

(١) الفهرست، ص١٣٧. وكان ديوانه يملأ «سبعين ورقة»، ص١٩٠، ١٩١. احتفظ ابن طيفور بصفحة من إنشائه أوردها رفاعي في عصر المأمون، ج٣ ص١٣٧ وكتابته أثقل من الرصاص.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٣٤٢.

(٣) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٤.

(٤) المصدر السابق، ص٢٠٤.

(٥) في الموفقيات للزبير بن بكار، ص٣١٤.

(٦) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٤.

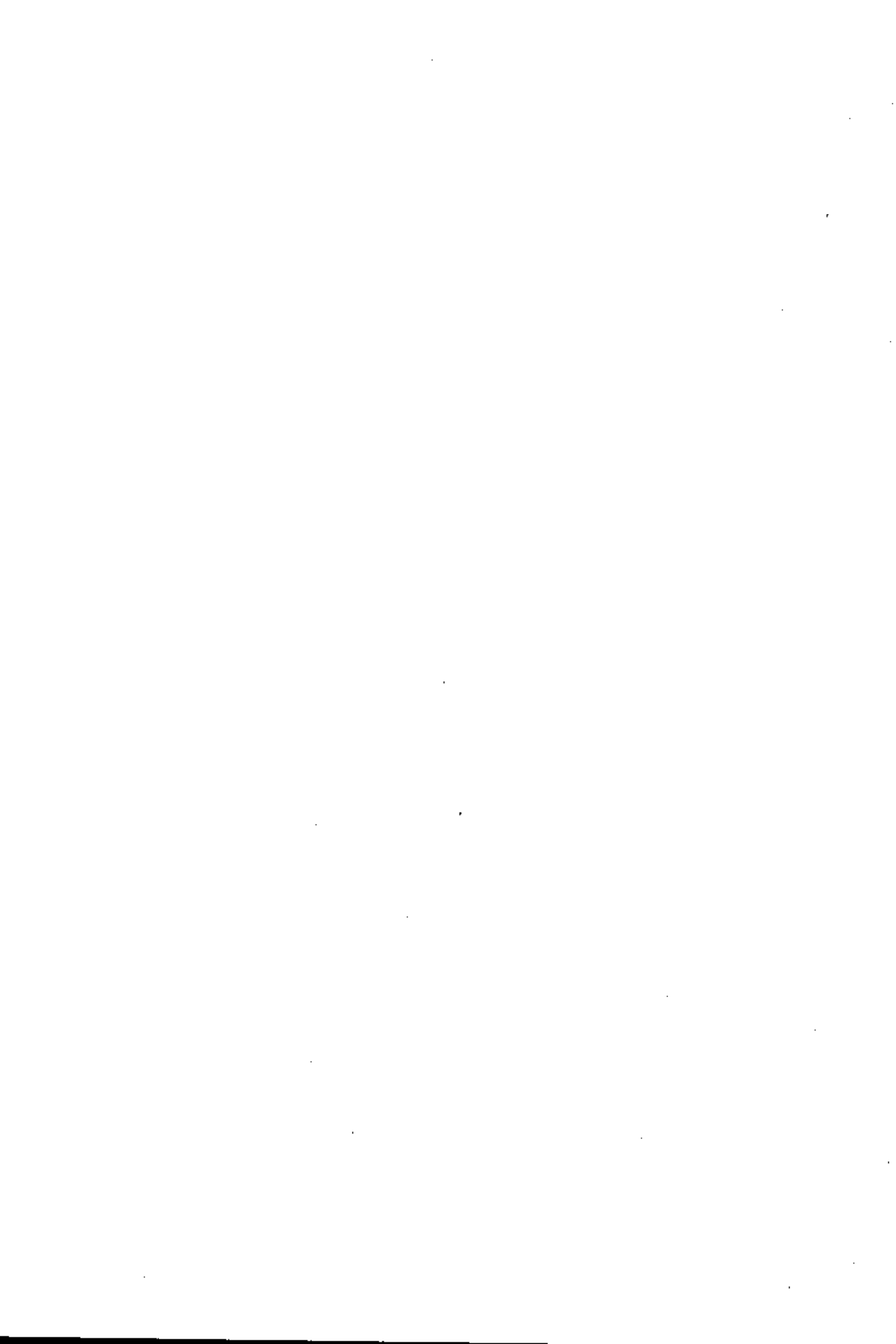
فمن غير المستبعد أن يكون الدعاة المانويون قد انتهجوا هذا السبيل في دار الإسلام فتوجهوا إلى المتصلين بالبلاط من أبناء الطبقات العليا ومن الكتّاب. إذا كان فريقٌ عريض من هؤلاء يصفق لأهل الخلاعة ويرتاد مجالسهم، فمن المحتمل أن فريقاً آخر قد وجد في المانوية، أياً ما كانت بواعثه، ما يلبي حاجته.

وإذا كان الاتهام بالزندقة في حال البرامكة وأنس بن أبي شيخ ومحمد بن الليث يشكل ضرباً من الكيد السياسي، فليس من شك أن جعفر الأحمر والطويل المقرئ كانا شيعيين. الأوّل من دعاة الزيديين والثاني ممَّن سُمِّي منذ ذلك الحين بال«رافضة» ممن ستلاحقهم تهمة الزندقة والانحراف عن الإسلام قروناً طويلة.

ولا نجد في اتهام الجهجاه بالزندقة أية إشارة إلى المانوية. ونرجِّح أن معاصريه حسبوا ما كان ينصره من الآراء في مجالس الجدل ضرباً من السوفسطائية والعبث يزعزعُ نظام الأخلاق الديني ويؤدي إلى الشكوك. وفي كل حال كان «الكلام» في مراجع السلطة الدينية، بما هو طريقة، مشبوهاً لانفتاحه على آفاق مجهولة لا يُعرفُ بما قد يوسوس فيها الشيطان للمتكلمين.

القسم الثاني

الزندقة في الإسلام



الفصل الأوَّل

مصادر النزاع الكلامي

كان الجدل الديني محتدماً في مجالس الكلام في القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي بين ممثلي الأديان المختلفة. وتولَّد عن ذلك نوع أدبي موضوعه من جهة «إثبات» المذهب أو المقالة والاحتجاج لهما ومن جهة «الرد» على مذاهب الخصوم أو «نقض» هذه المذاهب. بما يخص السجال بين الزنادقة عامةً والثانويين خاصةً وبين المسلمين، أقدم مصنَّف وصلنا خبره هو «كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية» لواصل بن عطاء (١٣١/ ٧٤٩)[1]. غير أن الجيل الذي اضطلع بالرد على الثانويين والزنادقة هو جيل النظّام في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي. وقد احتفظ النديم بعناوين كثيرة في الرد على «الثانويين» أو «أصحاب الاثنين» أو «الزنادقة» أو «الملحدين» أو «الدهرية» صنَّفها متكلمون من أبناء هذا الجيل. منهم أبو الهذيل العلاَّف وهشام ابن الحكم وبشر بن المعتمر والمردار وأبو بكر الأصم وضرار بن عمرو ومحمد بن الليث[2]. من هذه الكتب لم يبق إلاّ ما تبناه المتكلمون اللاحقون في كتب التوحيد وإلا القليل الذي اختاره المصنفون في المقالات. كما نقل إلينا الجاحظ والخياط والقاضي عبد الجبار وأصحاب المقالات بعض الروايات، ونراها في موضعها، يقتصون في معظمها مجادلاتٍ تواجه فيها شيوخ المدرسة مع خصومهم، روايات هي أقرب إلى إبراز فضل الأشياخ منها إلى الإخبار عن مقالات الخصوم. من الأدبيات السجالية العائدة للقرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي لم يبقَ إلا بعض الكتابات:

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٦٥ و٢٤١.

(٢) الفهرست، ص٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٤، إلخ...

- نصوص إمامية.
- كتابان منسوبان لجعفر الصادق.
- كتاب في إثبات النبوة للمتكلم محمد بن الليث.
- فقرات من احتجاج مانوي.

النصوص الإمامية

هذه النصوص تنقل إلينا مجادلاتٍ جرت بين الإمام جعفر بن محمد الصادق (١٤٨/ ٧٦٥) وتلميذيه هشام بن الحكم (١٧٩/ ٧٩٥) ومحمد بن النعمان الملقَّب بـ«مؤمن الطاق» (أو شيطان الطاق) (حوالي ١٧٠/ ٧٨٩) من جهة ومن جهة مُضادة عبد الكريم بن أبي العوجاء[١] وأبي شاكر الديصاني[٢] وعبد الله الديصاني[٣] وعبد الملك المصري[٤] وأحد الزنادقة الثانويين المغفلين[٥]. بعض الأسماء تُذكر في هذه النصوص مثل ابن المقفع[٦] وابن طالوت وابن الأعمى[٧] من غير أن يشترك

---

(١) الكليني، الكافي، ج١، ص٧٤-٧٦، ٧٦-٧٨. الكشي، رجال، ١٢٥. ابن بابويه، التوحيد، ١٢٦-١٢٧، ٢٥٣-٢٥٤، ٢٩٣، ٢٩٥-٢٩٦، ٢٩٦-٢٩٨. والأمالي، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، ص٤٤٠-٤٤١. الطبرسي، الاحتجاج، ج٢ ص٧١، ٧٤-٧٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج٣، ٣٣-٣٤، ٤٢-٤٣، ٤٥، ج٤٧، ص٢٢٥.

(٢) الكليني، الكافي، ج١ ص١٢٨-١٢٩. ابن بابويه، التوحيد، ١٣٣، ٢٩٠، ٢٩٢-٢٩٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج٣ ص٣١، ٣٩-٤٠، ٥٠.

(٣) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٩، ٨٠. ابن بابويه، التوحيد، ١٢٢، ١٢٣-١٢٤. الطبرسي، الاحتجاج، ج٢ ص٧١-٧٢ وهذا المصنف يخلط فيما ينقله بين عبدالله الديصاني وأبي شاكر الديصاني. المجلسي، بحار الأنوار، ج٣ ص٣٢ وج٤ ص١٤١.

(٤) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٢-٧٤. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٣-٢٩٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج٣ ص٥١-٥٢.

(٥) الكليني، الكافي، ج١ ص٨٠-٨٥، ١٦٨. ابن بابويه، التوحيد، ١٤٤-١٤٥، ٢٤٣-٢٥٠.

(٦) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٤-٧٦. ابن بابويه، التوحيد، ص١٢٦-١٢٧. المجلسي، بحار الأنوار، ج٣ ص٤٢-٤٣.

(٧) على ما يقوله الشيخ عباس القمي، نقلاً عن المجلسي نقلاً عن الكليني، الكنى والألقاب، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الجزء الأوّل، الطبعة الثانية، ١٤٢٩، ص٢٤٨ لكننا لم نجد لهما ذكراً فيما بين أيدينا من الكافي ومن طبعات بحار الأنوار.

أصحابها في المناظرات. هذه النصوص هي جزء من أدبيات إمامية واسعة موضوعها مساجلات الإمامين جعفر بن محمد وحفيده علي بن موسى بن جعفر مع خصوم لهما من المسلمين وغير المسلمين.

أن أقدم مصدر مكتوب احتفظ بهذه النصوص هو كتاب الكافي للكليني (٣٢٨/ ٩٣٩). بعد الكليني سيورد ابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١) في كتابيه التوحيد والأمالي النصوص نفسها لكن بإسناد مُختلف. كما أنه سيمتح من مصادر الكليني نصوصاً أهملها هذا الأخير أو نقل نُتفاً منها. في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي نفسه يسوق الكشي (٣٤٠/ ٩٥١) في الرجال وكلما دعت المناسبة، فقراتٍ أهملها المصنفان السابقان. بعد ذلك بقرنين سيجمع الطبرسي في كتاب الاحتجاج مجمل تلك النصوص مُضيفاً إليها نصوصاً أُخرى لكن من غير إسناد، السبب الذي يدعونا لإهمالها. ثم أن هذه السواقي ستصب في نهاية المطاف في بحار الأنوار للمجلسي (١١١١/ ١٦٩٩).

كتاب الكافي هو إذن أقدم مصادرنا المكتوبة. إن صاحبه، كجميع نقلة الحديث، يذكر مصادره. وهو، كما جرى العُرف عند المحدثين، لا يعيد إلى مصنفات مكتوبة، لكن إلى الرجال الذين سمعوا واحداً عن واحد تلك النصوص التي كانت مدوَّنة في مصنفات في «التوحيد» كما نعتقد. على الرغم من اختلاف الأسانيد في سلاسل المرجعيات[1] يبقى النص واحداً أو يقتصر ما فيه من تغاير على قراءات مختلفة للمفردة الواحدة[2]. من الصعب جداً تحديد الزمان الذي تم فيه تدوين هذه النصوص التي تقتص مجادلاتٍ شفوية. في النصف الأوَّل من القرن

(١) غالباً ما يبدأ ازدواج سلاسل الاسناد عند إبراهيم بن هاشم القمّي، تلميذ يونس بن عبد الرحمن. فبعض النصوص وصل إلى الكليني عبر سلسلتين مختلفتين تتصلان بإبراهيم بن هاشم. أمثلة عند الكليني، الكافي، ج١ ص٨٠ وابن بابويه، التوحيد، ص١٤٤، ٢٤٣-٢٥٠.

(٢) من ذلك: «تحدُّه» و«بيانها» و«دفع» كما قرأها الكليني، الكافي، ج١ ص٨٤. فهي تصبح «تجده» و«ثباتها» و«رفع» عند ابن بابويه، التوحيد، ص٢٧٩. وفي حين يقرأ ابن بابويه في بعض النصوص «الأولى» و«القِدم» و«قوّة لنا»، المصدر السابق، ص٢٩٧، ١٣٣، يُثبت الكليني «الأزل» و«العدم» و«قولنا»، الكافي، ج١ ص٧٧، ١٢٨.

الهجري الثالث/ التاسع الميلادي كان أبو عيسى الورّاق وآخرون من معاصريه يعرفون هذا الأدب السجالي الإمامي[1]. إن المرجع الأخير لأغلبية النصوص هو هشام بن الحكم. وهو فيها يلعب دور الشاهد أو الوسيط الذي ينقل للإمام أسئلة الزنادقة المحرجة وإلى هؤلاء أجوبة الإمام. نعرف أن هشاماً قد صنّف عدّة كتب يشتمل موضوعها على محتوى نصوصنا مثل «كتاب الرد على الزنادقة» و«كتاب التدبير» و«كتاب التوحيد»[2]. وهذا هو حال رجال الطبقة الأولى من النقلة. فهم من معاصري هشام ومنهم من صنّف الكتب الكلامية في التوحيد مثل الكوفي مؤمن الطاق[3] وعيسى بن يونس[4] والكاتب الفضل بن يونس[5] وابن أبي عمير (٢١٧/ ٨٣٢) صاحب كتاب في التوحيد[6] وآخرين. أما رجال الطبقة الثانية فهم مصنفون إماميون معروفون: المتكلّم البغدادي علي بن منصور تلميذ هشام وناقل كتابه «التدبير»[7]، ويونس بن عبد الرحمن، فقيه ومحدث ومتكلم (٢٠٨/ ٨٢٣)، تلميذ آخر لهشام[8]، وإبراهيم بن هاشم الكوفي القُمّي معاصر الرضا، تلميذ يونس السابق الذكر[9]، وعلي بن إبراهيم صاحب «كتاب التوحيد»[10]، ومحمد حفيد

(١) من ذلك المناظرة بين عمرو بن عبيد وهشام بن الحكم حول الإمامة التي نجدها في الكافي، ج١ ص١٦٩-١٧٠ ولدى النجاشي، رجال، ص١٧٦-١٧٧ نقلاً عن يونس بن عبد الرحمن نجدها عند المسعودي، مروج الذهب، ج٤ ص٢٢-٢٣ نقلاً، كما يوضح المسعودي، عن كتاب المجالس لأبي عيسى الوراق. ومن ذلك أيضاً حديث الصادق إلى أبي حنيفة في الكافي، ج١ ص٥٨ نجده في الموفقيات للزبير بن بكار، ص٧٥-٧٧. هذا يدل على أنها كانت مُدوّنة حين أخذها الوراق والزبير بن بكّار.

(٢) الفهرست، ص٢٢٤.

(٣) الكشي، رجال، ١٢٢-١٢٥. النجاشي، رجال، ٢٤٩. الفهرست، ٢٢٤. التستري، قاموس ج٨ ص٣٠٤.

(٤) المصدر السابق، ج٨ ص٢٨٣.

(٥) النجاشي، رجال، ص٢٣٧.

(٦) الكشي، رجال، ص٣٦٣-٣٦٤. النجاشي، رجال، ص٢٥٠-٢٥١. التستري، قاموس، ج٨ ص٣-٦.

(٧) النجاشي، رجال، ص١٨٩. التستري، قاموس، ج٧ ص٦٥.

(٨) الكشي، رجال، ص٣٠١-٣٠٨. النجاشي، رجال، ص٣٤٨-٣٤٩. الفهرست، ص٢٧٦.

(٩) النجاشي، رجال، ص١٣-١٤. التستري، قاموس، ج١ ص٢٢٥-٢٢٨.

(١٠) النجاشي، رجال، ص١٩٧. الفهرست، ص٢٧٧. التستري، قاموس، ج٦ ص٣٤١.

علي بن يقطين[١] صاحب مصنَّف مفقود كان قد سجَّل فيه مناظرة جرت بين علي بن يقطين وأحد الشكاك بحضور الإمام جعفر[٢]. الكليني الذي يستوي في الطبقة الخامسة وابن بابويه من الطبقة السادسة احتويا، الأوّل في القسم المخصص للتوحيد في الكافي، والثاني في كتاب التوحيد بوجهٍ خاص، مُدوِّنات مَن سبقهم من الإماميين. هذا السياق المتصل في النوع الأدبي وفي سلاسل الرجال يدعونا إلى الاعتقاد أن تلك المناظرات التي نُقلت شفاهاً في الأصل قد أودعت في الورق، على أقل تقدير، في آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي.

كان فَيْدا على علم بهذه النصوص وعلى وجه الدقة بالقسم الذي نقله الطبرسي (القطعة الوحيدة التي أهملها الطبرسي في نقوله عن ابن بابويه كان نلّينو قد نشرها)[٣]. لكنه عطّل قيمتها الوثائقية. يقول في مقالته حول الزندقة أن هذه النصوص «كاذبة» من الناحية التاريخية[٤]، ولا تحتوي تقريباً على أية مادة يمكن الوثوق بها في دراسة تاريخية[٥]. ويسوغ حكمه بالقول أن المناظرات التي تنقلها هذه النصوص قد جرت على زعمها في مكة حيث ذهب ابن أبي العوجاء يقيم بعد انفصاله عن الحسن البصري. فإذا كان الحسن البصري مات سنة ١١٠/ ٧٢٨ والإمام جعفر سنة ١٤٨/ ٧٦٥ فعلينا أن نعتقد، إذا نحن صدّقنا هذه النصوص، أن الإمام وابن أبي العوجاء تابعا مناقشاتهما خلال أربعين عاماً![٦] ويعود فيدا في مقالته عن ابن أبي العوجاء في الموسوعة الإسلامية إلى الموضوع نفسه فيجدد شكوكه في النصوص الإمامية معتلاً بالأسباب نفسها[٧].

هذا الحكم هو حصيلة قراءة خاطئة لنصوص معطياتها التاريخية جليّة: لا ابن أبي العوجاء الكوفي أقام في مكة ولا الإمام جعفر الذي استوطن آباؤه المدينة منذ

(١) من أبناء النصف الأوّل من القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد، المصدر السابق، ج٨ ص١٣٨.
(٢) الفهرست، ٢٧٩.
(3) C. Nallino, "Noterelle su Ibn al-Muqaffa' e suo figlio", *RSO*, 14 (1934), 99.130-134.
(4) G.Vajda, *Zindiqs*, 195, n.1.
(5) *Ibid*, 222.
(6) *Ibid*, 223.
(7) Idem, *E.I²*,III, 704.

الهجرة. لقد كانا يلتقيان في موسم الحج. ومعلومٌ أن موسم الحج كان مناسبة تجري فيها على هامش الطقوس اللقاءات المتنوعة من مناظرات كلامية إلى مؤتمرات سياسية إلى صفقات تجارية إلى مغامرات عاطفية. ومن ذلك المجلس المشهور بين هشام بن الحكم وأبي الهذيل العلأف[1]. وما يُستشفُ من نصوصنا أن الإمام وابن أبي العوجاء التقيا في موسمين أو ثلاثة مواسم فقط، وأن الثاني مات قبل الأوّل ـ وهو غير ثابت. ليس ثمة إقامة في مكة إذن ولا يتعلّق الأمر بمناقشات استمرّت أربعين عاماً، بل بلقاءات موسمية عادية جداً في حينه.

إلا أننا لا نعتقد أن هذه النصوص تنقل نقلاً أميناً أقوال ابن أبي العوجاء والإمام جعفر. إنها من صياغة المتكلمين. وهي تنتسب إلى أدب السجال، المستقل عن أدب المقالات، والذي لا يهتم بالأفكار الخاصة بهذا الفرد أو ذاك ولكن بالمقالات التي تمثّل في تلك الحقبة هذا الاتجاه أو ذاك. بعض هذه النصوص يحتوي على إجابات جاهزة وذائعة متداولة يُردُّ بها على أسئلة جاهزة وذائعة متداولة. فالزنادقة، على اختلافهم، يطرحون على الإمام الأسئلة نفسها أو أسئلة متشابهة ويسمعون الجواب نفسه أو أجوبة متشابهة. أسئلة وإجابات نجدها كما هي في مصادر أُخرى معاصرة غير إمامية. والمناظرة في هذا النوع من الأدب أُريد منها أن تصور معركةً بين بطلٍ يناضل عن التوحيد، هو الإمام أو العالم في النصوص الإمامية، و«الشيخ» في الروايات المعتزلية، وبين بطلٍ مُضاد يمثل الزندقة. والمعركة تنتهي دائماً بـ«انقطاع» الخصم. وهذا الأخير إذا هو لم يتحوّل على إثر ذلك إلى مذهب المنتصر فإنه على الأقل يعترف بتفوق الخصم ويمتدحه بكل طيبة خاطر. بالمختصر نعتقد أن النصوص الإمامية تنقل الجدل بين التوحيد والزندقة على صورته التي كانت متداولة في أوساط الكلام في منتصف القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي وبعيد ذلك بقليل. أما بخصوص ما تحتويه من معطيات تاريخية حول الزنادقة الذين تأتي على ذكرهم فنعتقد أنها صحيحة. فهي مؤكدة في مصادر أُخرى مستقلة.

(١) الخيّاط، الانتصار، ص١٤٢.

كتابان منسوبان لجعفر الصادق

كتاب توحيد المفضَّل

هذا العنوان «توحيد المفضَّل»[1] مصدره زعم الكتاب أن الإمام جعفر أملاه على تلميذه المفضَّل بن عمر الجُعفي (قبل ١٨٣/٧٩٩). وعُرف الكتاب أيضاً بـ«كتاب فَكِّر!» وكذلك تحت عنوان «كتاب في بدء الخلق والحث على الاعتبار»[2]. أما العنوان الأصلي المتناسب مع المحتوى والذي يرد في نص الكتاب فهو «كتاب الأدلة على الخلق والتدبير والرد على القائلين بالإهمال ومنكري العَمْد»[3].

هناك صيغة من الكتاب منسوبة للجاحظ وعنوانها «كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير»[4]. وهذه الصيغة هي من غير شك الكتاب الذي يذكره الفهرست في لائحة مصنفات الجاحظ تحت عنوان «كتاب التفكُّر والاعتبار»[5]. كتابٌ مفقود يحمل العنوان نفسه منسوبٌ للحارث المحاسبي (٢٤٣/٨٥٧)[6]. وهناك قطعة طويلة من الكتاب الذي بين أيدينا، محرَّفة بعض التحريف، أدرجها الكاتب النسطوري إيليا النصيبي (٤٤٧/١٠٥٦) في «رسالة في حدوث العالم ووحدانية الخالق وتثليث الأقانيم»[7]. وثمّة صيغة مُبسَّطة من الكتاب قد أُضيفت

---

(١) نُشر توحيد المفضَّل مراراً نشراتٍ مبتورة أو محرَّفة ولا تزال المؤسسات الإمامية توليه اهتماماً كبيراً. أولى طبعاته صدرت في النجف عام ١٩٤٩. نعود هنا إلى النسخة التي في بحار الأنوار، ج٣ ص٥٧-١٥١.

(٢) كما في النجاشي، رجال، ص٣٢٦.

(٣) توحيد المفضَّل، ص٩٠.

(٤) الجاحظ [المنتحل]، كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، تحقيق الشيخ محمد راغب الطبّاخ، حلب، ١٣٤٦/١٩٢٨.

(٥) الفهرست، ص٢١١.

(٦) المصدر السابق، ص٢٣٦.

(٧) نشرها:
P. Sbath, in *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du XI*

إلى الغزالي عنوانها «الحكمة في مخلوقات الله»[1]. وأخيراً فإن الكاتب الأندلسي اليهودي بحيى بن باقودا قد استلهم كتابنا على نطاق واسع في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر للميلاد في مصنَّفه «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب»[2].

لقد سَهُل علينا أن نستنتج أن الصيغتين الأقدم والأكمل للكتاب هما تلك المنسوبة لجعفر الصادق والأخرى المُضافة للجاحظ. أصلهما واحد. الفرق أن الفصول الثلاثة الأولى في النسخة المنسوبة للجاحظ قد كُسرت قطعاً صغيرة ثم جُبِرت كيفما اتفق، في حين أن النسخة المنسوبة لجعفر الصادق احتفظت بالنص الأصلي كما هو بل كأنها النص الأصلي. غير أن الذي نسبها لجعفر الصادق عمد إلى جميع ما في الكتاب من الإشارات التي ترشد إلى أصل الكتاب ومؤلفه الحقيقي فحذفها، إشارات بقيت محفوظة تماماً في الصيغة الجاحظية. وحين نقابل الواحدة بالأُخرى نستطيع أن نعيد تكوين الكتاب كما كان قبل أن يتعرَّض للسطو والتشويه.

هذا الكتاب مؤلف من أربعة فصول. في الثلاثة الأولى منها والتي تشكل عرضاً متصلاً واحداً بموضوعه، يحاول المؤلف أن يقيم البرهان، كما يدل عليه العنوان، على وجود العناية والغائية في الكون، وأن ينقض المقالات المعاكسة. يدعو المؤلف قارئه (المفضَّل في الرواية الشيعية)، بواسطة أفعال الأمر «فكِّر!» و«تأمَّل!» و«اعتبر!»، المكرَّرة مئات المرات، إلى التأمل في الإنسان وتركيب أعضائه، وفي الحيوان وأنواعه وفي النبات وفي المعدنيات وفي ظواهر الطبيعة، ناشراً حول ذلك مادةً علمية وفلسفية وسيعة. إن العالم هو نظام من الانسجام والجمال. كلُّ ما فيه قد سُوِّي عَمْداً على الهيئة التي سُوِّي فيها لأجل غاية وهدف. بكمال وصنعة وتقدير. وفق مخطَّط يستبقُ التجربة. ولكي يؤدي وظيفةً محدَّدة في خدمة الإنسان. من المحال والحالة هذه أن يكون حصيلةً للمصادفة. إنه من عمل العناية. في الفصل الأخير يعالج المؤلف موضوع وجود الله وينصر الرأي القائل أن

---

(١) الغزالي (٥٠٥/١١١١) [المنتحل]، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق محمد رشيد قباني، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، ١٣٩٨/١٩٧٨.

(٢) كتاب الهداية إلى فرائض القلوب تأليف الواعظ بحيى بن يوسف بن باقودا، تحقيق إبراهيم سالم بن بنيامين يهودا، لَيْدن، مطابع بريل، ١٩٠٧-١٩١٢، ص٩٤-١٢٤.

الله لا ترتفع المعرفة الحسية أو العقلية إليه. لا يُعرف ما هو ولا كيف هو ولا لم هو. كل ما يمكن للإنسان أن يعرفه أنه موجود وحسب. وهذا ما يُعرف باللاهوت السالب.

القول أن العالم هو آية إذا تأملّها الإنسان قادته إلى معرفة الله منتشر في القرآن. وقد توسّع فيه المتكلمون والشعراء وعلى وجه الخصوص الدعاة والقصاصون. وكان هذا اللاهوت الفيزيائي التأملي موضوعاً لنوعٍ أدبي غزير ينتمي إليه انتماءً ما كتاب الحيوان للجاحظ. من هنا نسبة كتاب «فكّر!» لهذا الأخير. غير أن هذا الكتاب قبل أن يتبناه المسلمون والمسيحيون واليهود لم يكن في الأصل إسلامياً. إنه يخلو تماماً من أي استشهاد بالقرآن أو بسواه من المراجع الدينية حيث كانت المناسبة تدعو إلى ذلك مراراً وتكراراً. وفوق ذلك ففيه جملة من القرائن الواضحة الدالّة على أنه قد تُرجم حرفاً حرفاً من اليونانية. فالغائية التي يعرضها رواقية جلية، ولاهوته السالب أفلاطوني محدث، ومقتبساته فلسفية أفلاطونية، وخصومه الذين يُعيِّنهم بالاسم هم أبيقورس ودياغوراس والمُسمّى دوسي وماني والمانويين وكل من أنكر القول بالعَمْد (الغائية) والعناية، وذم الخَلق زاعماً أنه متفاوت أو عبثي. وأقرب المصنفات إليه هو كتاب شيشرون *De Natura Deorum*.

إن المنتحل الشيعي من الغلاة لا شك فيه. وهذا نراه في سلسلة الإسناد التي تنقل الكتاب زعماً عن الإمام. ونراه أيضاً في الفقرات المُضافة بين الفصل والفصل والتي تبدو للعيان كالشعرة البيضاء في الثور الأسود. كان المفضّل الجُعفي الذي يُدعى أن الإمام أملى عليه الكتاب في أربعة مجالس (عدد فصول الكتاب) تلميذاً لجعفر الصادق. بيد أن استقامته الإمامية مشكوكٌ فيها[1]. فبعض الغلاة من القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي اعتقدوا أنه كان من أتباع أبي الخطّاب (١٣٨/ ٧٥٥)، وأنه قد انتهى إليه، لحلوله هذه المنزلة، تعليم الإمام الذي كان قد انتقل إلى أبي الخطّاب[2]. فنسبوا إلى الإمام بواسطته بعض المصنّفات الغالية مثل «كتاب

---

(١) الكشي، رجال، ص٢٠٦-٢١٠. التستري، قاموس، ج٩ ص١٠٤ حيث يوصف المفضّل بأنه «فاسد المذهب». أما اليوم فيحظى عند الإماميين بالاعتبار وتُرد عنه الشبهات.

(٢) الكشي، رجال، ص٢٠٨.

الهفت»[1] الذي سنعرض له من بعد والذي أَلَّفه في الحقيقة على ما يقول الإماميون محمد بن سنان (٢٢٠/ ٨٣٥)[2]. هذا الأخير وداوود بن كثير الرقي (حوالي ٢٠٠/ ٨١٥) يظهران فعلاً في إسناد كتاب الهفت[3]. كما أن محمد بن سنان نجده أيضاً في إسناد «كتاب فكِّر!» وستُعطى لنا الفرصة لنجد محمد بن سنان والرقي في مُشكلة أُخرى تتعلَّق بإضافة روايات «كاذبة» لجعفر الصادق. اما الفقرات المُضافة إلى النص الأصلي فهي نوعٌ من المقدمة يشرح المناسبة التي دعت الصادق لإملاء الكتاب، وبعض التحاميد من السجع الرخيص الموضوعة في رؤوس الفصول، وتعليقٌ يختم الكتاب وفيه يوهمنا المنتحل، بواسطة تقليد مألوف في أدبيات الغلاة، أن المفضَّل كان مستودع علم الإمام[4]. وكل تلك الإضافات تفوح منها روائح الغلاة[5].

متى تُرجم الكتاب إلى العربية؟ في القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد باحتمالٍ كبير. أما نسبته لجعفر الصادق فتعود في تقديرنا إلى أواخر القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. فالمصنفون الإماميون من أبناء القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي كانوا على علم بوجود «كتاب فكِّر!» وكانوا يقولون أنه منحول[6]. ولم يلتفت إليه الكليني ولا ابن بابويه. ولم تحصل إضافته إلى تراث الإمام إلاّ في وقت متأخر.

أهمية الكتاب تكمن في احتجاجه الأدبي بعيداً عن تقنية المتكلمين الضيقة. الأمر الذي جعل منه شبه الكتاب المدرسي وساهم في اتساع انتشاره. وفي أنه التقى فيه الفكر اليوناني والفكر الكتابي الموحد (الإسلام والمسيحية واليهودية)

---

(١) أُنظر بعد.

(٢) النجاشي، رجال، ص٢٥٢. التستري، قاموس، ج٨ ص١٩٧.

(٣) كتاب الهفت، ص١٣ و١٦٨.

(٤) في الأسطر ١٦-١٨ من الصفحة ١٥٠ والأسطر ٢-٣ من الصفحة ١٥١ من توحيد المفضَّل يضع الإمام يده على صدر المفضَّل ويقول له: «احفظ بمشيئة الله ولا تنس!» فيُغشى على المفضل ثم يستفيق فيجد نفسه قد حفظ الكتاب. هذه المعادلة وبها كانت تنتقل علوم الإمام إلى أبي الخطاب وإلى المفضَّل وسائر أنبياء الغلاة، نجدها بحرفيتها في نصوص غالية عاد إليها الكشي، رجال، ص١٨٨.

(٥) قارن الصفحة ٩٠ من توحيد المفضَّل بما ينقله النوبختي، فرق، ص٥١، ٥٢، عن معتقدات الغالية.

(٦) هذا قول النجاشي، رجال، ص٣٢٦.

الذي تبناه وإن اختلفت منطلقات الفريقين. وتكمن من جهةٍ أُخرى في ما يقوله في مقدمته عن ابن أبي العوجاء والمقالات التي ينسبها إليه[1]، والتي قد تكون في الواقع إسقاطاً للأطروحات التي ينقضها المؤلف اليوناني.

كتاب الهليلجة

هذا الكتاب ينسبه المفضّل كذلك إلى الإمام الصادق[2]. لكن تاريخ تأليفه وهوية مؤلفه لا تثير مشكلات مستعصية. إنه في الواقع رسالة لا تتضمّن أية إشارة صريحة إلى هوية ناقلها. الأسلوب والثقافة واللغة والمقالات التي يحاول المصنف نقضها، كل ذلك مختلف عما في كتاب «فكّر!». لقد أقلق المفضّل المزعوم ظهور أُناس في الأمة ينكرون علناً وجود الله. فكتب إلى الإمام يطلب منه أن يُبطل أقوالهم كما كان قد فعل مع أُناسٍ مماثلين. هذا التقديم مُستخرج من الشكل الرسائلي للنص الأصلي وهو أسلوبٌ كان معتمداً في الأدبيات السجالية. بيد أن كتاب الهليلجة ليس نقضاً لمقالات أقض ظهورها على المفضّل المضجع. إنه عرضٌ في ما يقارب الخمسين صفحة لمناظرة بين المؤلف، وهو متكلّمٌ مسلم، وطبيبه الهندي الذي لا يؤمن بوجود الله. وينتهي الحوار بتحول الهندي إلى التوحيد.

على الرغم من أن الكتاب لا يحتوي على أية مقالات تثير الشبهة لجهة انتمائه الإسلامي لم يعترف المصنفون الإماميون بنسبته إلى الصادق. من المؤكد أن الكليني وابن بابويه كانا ليستعينان به، لو كانت نسبته إلى الصادق عندهما صحيحة، خاصة وأن الإمام في مجادلته للزنادقة يلجأ إلى الحجج نفسها التي نجدها في كتاب الهليلجة أو حجج مشابهة. في القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد يعرض النجاشي لكتاب الهليلجة وينسبه إلى داوود بن كثير الرقي مشيراً إلى أن هذا الرقّي هو الواسطة التي يزعم الغلاة أنها تصلهم بالأئمة[3]. وفي لائحة الكتب المجهولة المؤلف التي نجدها في الفهرست يذكر النديم «كتاب الهليلجة»

---

(١) توحيد المفضّل، ص٥٧، ٥٨.

(٢) في النسخة التي نقلها المجلسي، بحار الأنوار، ج٣ ص١٥٢-١٩٨.

(٣) النجاشي، رجال، ص١١٩.

ويضيف: «ويقال ألفه الصادق رضي الله عنه وهذا محال»[1]. هذا لأنه كان معلوماً أنه لم يكن في محيط الصادق أطباء هنود. يجب انتظار ابن شهراشوب في القرن الهجري السادس/ الثاني عشر للميلاد ليضم كتاب الهليلجة إلى تراث الصادق[2].

إنها مناظرة إذن بين متكلم مسلم وطبيبه الهندي. جميع علامات الصحة التاريخية بادية عليها[3]. وكثيرة هي الأسباب التي تجعل حصولها مرجّحاً في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي في خلافة الرشيد. هذا تشير إليه أساليب الاحتجاج والأفكار موضوع النقاش والمصطلحات الكلامية. وتنصره بقوة المعطيات التاريخية. فوجود أطباء هنود في محيط البرامكة لا جدال فيه. لقد أولى البرامكة الهند، علومها وأديانها، أهمية خاصة معروفة[4]، واستقدم يحيى بن خالد عدة أطباء هنود[5] عُرف منهم منكه الذي ترجم له عدة مصنفات طبية وابن دهن الذي تولى إدارة أحد مستشفيات بغداد[6]. ونعرف من جهةٍ أُخرى أن يحيى بن خالد كان ينظم كل أحد لقاءً لأهل الكلام يلتقي فيه معتزليون وخارجيون بنظرائهم من اليهود والمسيحيين والمجوس وسواهم[7]. ومن الثابت أن العلماء الهنود كانوا يشتركون في هذه المناظرات. يخبرنا الجاحظ أن منكه كان من معارف النظّام وجلسائه وأنه قد تحوّل إلى الإسلام «بعد المناظرة والاستقصاء والتثبُّت»[8]. فكتابنا هو باحتمالٍ كبير عرضٌ لمناظرة جرت بين أحد هؤلاء الأطباء وأحد معارفه من المتكلمين المسلمين من المحيطين بالبرامكة.

---

(١) الفهرست، ص٣٧٩.

(٢) ابن شهراشوب أبو جعفر رشيد الدين محمد بن علي (٥٨٨/ ١١٩٢)، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً، تحقيق عباس إقبال، طهران، ١٣٥٣/ ١٩٣٤-١٩٣٥، ص١١٠.

(٣) وخصوصاً بما يذكره الطبيب الهندي عن بلادِه، ملوكها ومنجميها ولصوصها، كتاب الهليلجة، ص١٧٠، ١٧١.

(٤) الفهرست، ص٤٠٩.

(٥) يذكر الجاحظ، البيان، ج١ ص٩٢ أربعة منهم بالاسم و«فلان وفلان»...

(٦) الفهرست، ص٣٠٥، ٣٦٠.

(٧) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣٧٠-٣٧٢. الكشي، رجال، ص١٦٨. التستري، قاموس، ج٩ ص٣٣٧-٣٤٢.

(٨) الجاحظ، الحيوان، ج٧ ص٢١٣. الطبري يذكر كذلك الطبيب منكه، تاريخ، ج III^2 ص٧٤٧-٧٤٨.

لقد رأينا من قبل فيما ذكرناه عن محمد بن الليث أنه صنّف على ما ينقل النديم «كتاب الهليلجة في الاعتبار»[1]. في الكتاب الذي بين أيدينا يتعلّق الأمر على وجه التحديد بالـ«الاعتبار»: فالمؤلف يدعو طبيبه للتفكّر في ثمرة الهليلجة التي كان يركّب منها دواءً وما فيها من العبر ليقوده خطوةً بعد خطوة للإقرار بوجود الله. من جهةٍ أُخرى وصلتنا عدة نصوص لمحمد بن الليث منها احتجاجٌ للإسلام نراه عمّا قليل. المقارنة بين ما يشترك به هذا الاحتجاج وكتاب الهليلجة من أفكار، عدا عن اللغة والبيان، تؤيد ميلنا إلى أن المصنف هنا وهناك واحد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار، بالإضافة إلى ذلك، ما نعرفه من اتصال محمد بن الليث بالبرامكة ومن نسبة كتاب الهليلجة الصريحة له في الفهرست، صحّ لدينا باحتمالٍ كبير أن مؤلف كتاب الهليلجة هو محمد بن الليث.

كتاب في تثبيت النبوة لمحمد بن الليث

هذا الكتاب وعنوانه «كتاب جواب قسطنطين عن الرشيد» هو رسالة وجّهها الخليفة هارون الرشيد إلى القيصر البيزنطي قسطنطين بين عامي ١٧٤ و١٨١ (٧٩٠ ـ ٧٩٧). كان الرشيد أيام المهدي قد قاد حملة عسكرية عام ١٦٥/ ٧٨١ ضد البيزنطيين وأرغم الأمبراطورة أيرينا على دفع جزية سنوية. بعد ذلك بتسع سنين أزاح قسطنطين السادس أمه وامتنع عن أداء الجزية. أثناء ذلك استُخلف الرشيد فأمر كاتبه محمد بن الليث أن يكتب إلى قسطنطين هذه الرسالة التي يضع فيها قسطنطين أمام واحد من الحلول الكلاسيكية الثلاثة: الدخول في الإسلام أو دفع الجزية أو التحضُّر للحرب. واختار قسطنطين لشقائه الحل الأخير. أمام تقدُّم جيش الرشيد عام ١٨١/ ٧٩٧ قلبت أيرينا ابنها وسملت عينيه واستولت على العرش وخضعت صاغرةً لشروط أمير المؤمنين[2].

تمتد الرسالة، كما نقلها ابن طيفور في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي، على أكثر من خمسين صفحة ولا تحتل فيها المشكلات السياسية إلا

(١) الفهرست، ص١٣٤.

(٢) نشر هذه الرسالة رفاعي، عصر المأمون، ج٢ ص١٨٨-٢٣٦.

بضع صفحات في آخرها. ما هدف إليه المؤلف هو أن يُثبت للملك المسيحي صحة نبوة مؤسس الإسلام وإقناعه بالتالي بالتحوُّل إلى دين محمد. في هذا الغرض يستعرض البراهين التي تثبت أن محمداً نبي مرسل من الله. وكما يريد منطق المساجلات الكلامية يرد مسبقاً على الطعون التي يمكن أن يوجهها المُخاطب إلى المقالة موضوع الدعوة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى نقض عقائد الخصم كالتثليث والقول بألوهية المسيح.

ينتمي الكتاب إذن، كما نوّه القاضي عبد الجبّار، إلى النوع الكلامي الذي سُمِّي «علامات أو أعلام النبوة»[1]. وهو في بابه أقدم النصوص التي وصلتنا. وأهميته عندنا تعود إلى ما سجَّله المصنف في معرض الرد من الطعون التي افترض أن البيزنطي سيرد بها. فهذه الطعون كانت لا شك مما يُرفع في بغداد حول المسألة.

فقرات من احتجاج مانوي

مما وصلنا من مصنفات الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم المعروف بالرسّي (٢٤٦/ ٨٦٠) رسالة في «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع» وفيها ينقض الإمام كتاباً مانوياً ينسبه إلى ابن المقفع.

ما احتفظ به الإمام القاسم من المصنف المانوي هو مجموعة من الفقرات الصغيرة التي لا تتجاوز الواحدة منها السطرين أو في أحيان الكلمات القليلة. كما أنه لا يسوق دائماً كلام خصمه بالحرف بل يعيد صياغة أقواله بأسلوبه الخاص. وهو أسلوب خطابي منبري يستخدم السجع، ويُكثر من الاستطراد، غضوب ومُسارع إلى إفحام الخصم لا يمهله. يُضاف إلى ذلك أنه لا يكتفي بالرد على الكتاب الذي بين يديه بل يتجاوز ذلك إلى ما يعلمه من مذاهب المانويين وأقوالهم مع أنه يَعدُ بأن يفرد كتاباً خاصاً للرد على المانوية. كل ذلك أدى إلى أن الرد أغرق الاحتجاج المانوي في سياق غريب عن موضوعه وعن النوع الأدبي الذي ينتمي إليه فعاد من الصعوبة بمكان الوصول إليه.

---

(١) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص٧٧.

بمقدار ما تسمح به الرؤية خلل الردود يبدو أن الكتاب المانوي مؤلف من قسمين أو ثلاثة. أو أن الإمام استغل فرصة الرد على الاحتجاج المانوي ليرد في كتابه على مصنَّفٍ مانوي آخر. فهو يقول في البداية أنه وصله «كتاب» وضعه ابن المقفع. ونفهم أن الكتاب هو رسالة وجهها المانوي إلى صديقٍ له يدعوه فيها إلى الهدى (ص١٤). غير أن الإمام يقول في مكانٍ لاحق أنه «رُفعت» إليه «مسائل عن ابن المقفع» (ص١٥ ـ ١٦)، ويعني مجموعة من الأسئلة، يذكر الإمام بعضاً منها، أراد منها صاحبها نقض معتقدات المسلمين. فهل رد القاسم على كتابٍ واحد أم على كتابين؟

يبدأ الكتاب المذكور أوّلاً بما يبدأ به كل نص دُوّن في الإسلام، أياً ما كان دين مؤلفه، نعني البسملة والتحميد والداعي إلى تأليف الكتاب. البسملة هنا باسم النور وللنور: «بسم النور الرحمن الرحيم». كذلك التحميد: «أما بعد: فتعالى النور الملك العظيم، الذي بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه، والذي اضطرت عظمته أعداءه الجاهلين له والعامين عنه إلى تعظيمه ولا يجد الأعمى بدأ مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهاراً مضيئاً. ومُسَبَّح ومُقدَّس النور الذي مَن جَهِلَه لم يعرف شيئاً غيره، ومن شك فيه لم يستيقن بشيء بعده». بعد ذلك يتوجه المصنف إلى صديق وهمي يشرح له أن السبب الذي دعاه إلى الكتابة إليه هو «رجاؤه فيه للهدى». ويبدو أن المؤلف استل بعد ذلك سكيناً قاطعة فصل بها في كل ما وقع عليه نظره من العالم ما بين الخير المحمود والشر المذموم، لينتقل من ثم إلى تقرير مبدأ الإثنين الأزليين عن طريق إثبات ما في القول بالإله الواحد، خالق العالم من العدم، كما يصوره القرآن، من التهافت والمحالات. وهذا هو كما يبدو ما تستهدفه «الأسئلة» التي ينسبها الإمام إلى ابن المقفع. غويدي الذي نشر رد الإمام مع مقدمة وترجمة إيطالية (١٩٢٧) تحت عنوان «صراع الإسلام والمانوية»[1] اعتقد أن الاحتجاج المانوي هو «معارضة للقرآن». قاده إلى ذلك كما نحتمل تقديره الخاطئ لدلالة البسملة والتحميد في النص المانوي، وميله إلى قبول

(1) Michelangelo Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa contro il Corano confutato da Al-Qasim b. Ibrahim,* Accademia Naz.dei Lincei, Collana: Fondazione Leone Caetani, Roma, 1927.

الحكايات الإسلامية المتأخرة عن محاولة ابن المقفع محاكاة القرآن. وهو ميل كان شائعاً في الغرب في بدايات القرن العشرين يسارع إلى المبالغة في تقدير نقائض الإسلام. لم ينتبه غويدي إلى الفارق، وهو فارقٌ أبلق، بين فقرات الداعي المانوي الجدلية وجمل القرآن الاسمية التوكيدية. الأمر الذي يبعد الكتاب المانوي عن أن يكون محاكاةً أو معارضةً للقرآن. والأعجب من تحويل الاحتجاج المانوي إلى «معارضة للقرآن» هو اعتقاد غويدي أن مؤلف الكتاب، وهو عنده عبد الله بن المقفع لا شك فيه، ليس مانوياً بالحقيقة، لكنه استعان بالمانوية، بما هي ديانة مضادة، كنقطة انطلاق لحربه على الإسلام[1].

ليس الكتاب معارضة للقرآن. بل ليس نقداً أو نقضاً للقرآن بما هو كذلك. أنما يقع عند تقاطع تقليدين ثابتين. الأوّل يمثّله النقد الثانوي للإله الواحد ولمبدأ الخلق من العدم وكان للثانويين فيه، من مرقيون إلى ماني، قدمٌ راسخة. فالكتاب المانوي هو قراءة ثانوية جارحة في عفويتها للقرآن بما هو كتاب الإسلام. أما التقليد الآخر الذي يستوي فيه شكلاً ومضموناً فهو السجال الكلامي. فالكتابة إلى صديق وهمي بغية حمله إلى الهدى كان الشكل الأدبي الذي تبناه الدعاة، أياً ما كان دينهم، في إثبات عقائدهم ونقض عقائد خصومهم.

إننا نشك في نسبة الكتاب أو الكتابين إلى عبد الله بن المقفع. نعتقد أن الاحتجاج المانوي دُوِّن في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي أو بعيد ذلك. وسنبحث ذلك من بعد.

(1) -*Ibid*, p.xxiii de l'introduction.

الفصل الثاني

نقـد ورد

الشخصيات والديكور في النصوص الإمامية

ابن أبي العوجاء

تعطي النصوص الإمامية الدور الأبرز لعبد الكريم بن أبي العوجاء. وتقدمه كأحد الجدِلين ممَّن يتهيب العلماء الدخول معه في نقاش. له أصحاب يقولون بقوله. كان من قبل تلميذاً للحسن البصري. غير أنه انصرف عنه بعدما رآه متحيراً بين الجبر والقدر. بعدها «انحرف عن التوحيد» ودخل «فيما لا أصل له ولا حقيقة». غير أنه بقي في ظاهر الأمر يُعدُّ مسلماً. هذا كان يتيح له الاشتراك في موسم الحج بصحبة أصدقائه ليسخر في الحقيقة من الطائفين[١]. فالذهاب إلى مكة عنده هو «عادة الجسد وسنة البلد» ومناسبة لمشاهدة ما يفعله الناس من الجنون المتمثل في حلق الرؤوس ورمي الحجارة والدوران حول الكعبة[٢].

في موسم الحج التقى بجعفر بن محمد. وتناظرا. حدث هذا في الربع الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي. في المرّة الأولى كان ابن أبي العوجاء مصحوباً بصديقه عبد الله بن المقفع[٣]. غير أنه خلافاً لهذا الأخير الذي يعرف الإمام ويقدره حق قدره، لم يكن قد التقى من قبل بجعفر الذي كان «شيخاً». إذا

---

(١) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٥٣، والأمالي، ص٤٤٠.

(٢) ابن بابويه، التوحيد، ٢٩٨. الكليني، الكافي، ج١ ص٧٨.

(٣) هذه العلاقة بابن المقفع محتملة وإن كان لا يؤكدها أي مصدر آخر.

كان ابن المقفع يحترم الإمام ويعرف فضله فإنه يحتقر الجموع من «الرعاع والبهائم» التي لا تستحق عنده صفة الإنسانية. هذا التمييز لم يقنع ابن أبي العوجاء وأحب أن يخبر الأمر بنفسه فخاف ابن المقفع أن يفسد الإمام على صديقه «ما في يده»، وأوصى صاحبه بأن يتحفَّظ من الزلل.

قبل أن يلقي ابن أبي العوجاء أسئلته على جعفر يبادره هذا الأخير: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء، ويعني الحجيج، وهو على ما يقولون، فقد سلموا وعطبتم. وإن يكن الأمر على ما تقولون ـ وهو ليس كما تقولون ـ فقد تساويتم. ينكر ابن أبي العوجاء أن يكون مخالفاً لاعتقاد الجمهور. غير أن الإمام يكشف عن حقيقة اعتقاده: المسلمون يؤمنون بوجود الله وبالثواب والعقاب. أما أنتم فتزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد. هذا شجّع ابن أبي العوجاء على التصريح بمقالاته. وهكذا انعقدت المناظرة. ومع أن حُجج «العالم» لم تقنع ابن أبي العوجاء، فإنه حين عاد إلى أصدقائه لم يتمالك من إبداء إعجابه بالإمام: «ويلك يا ابن المقفع ما هذا ببشر! وإن كان في الدنيا روحاني يتجسَّد إذا شاء ظاهراً أو يتروَّح إذا شاء باطناً فهو هذا!»[1]

ومرّةً أُخرى يجتمع ابن أبي العوجاء بالإمام، ويستميحه التصريح بآرائه: «يا أبا عبد الله إن المجالس بالأمانات ولا بد لمن كان به سعال أن يسعل!» ويكمل مسجّعاً: «إلى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر؟! إن من فكّر في هذا وقدّر علم أن هذا فعلٌ أسَّسه غير حكيم ولا ذي نظر! فقُلْ فإنك رأس هذا الأمر وسنامه وأبوك أسّه ونظامه!» كان ذلك مقدمة لنقاشٍ موضوعه مبررات طقس الحج ووجود الله[2].

في اليوم التالي يعود ابن أبي العوجاء ليكمل النقاش مع «ابن رسول الله» على حد تعبيره. يتعجّب جعفر: تنكر وجود الله وتقول إني ابن رسوله؟ يعتذر ابنَ أبي

(١) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٤-٧٦. ابن بابويه، التوحيد، ص١٢٦-١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٣-٢٥٤ والأمالي، ٥٥٢-٥٥٣. جزء من الحوار في الكافي، ج١ ص١٢٥-١٢٦.

العوجاء بأنها عادة اللسان. ومن جديد ينعقد النقاش هذه المرّة حول حَدَث العالم وهو ما ينكره ابن أبي العوجاء. الإمام يسأل وخصمه يجيب. وينتهي المجلس بانتقال بعض أصحاب ابن أبي العوجاء إلى الإسلام. وعاد ابن ابي العوجاء في اليوم الثالث فالتقى بالإمام. هذه المرّة كان دوره في طرح الأسئلة. موضوع النقاش حدث الأجسام.

ويلتقي الرجلان في الموسم القابل. يبادر ابن أبي العوجاء بالسلام: «سيدي ومولاي!» مما جعل بعض أصحاب الإمام يعتقد أن الرجل قد عاد إليه إيمانه. غير أن «العالم» ـ وهو لقب تعطيه النصوص الشيعية للأئمة ـ ليس من هذا الرأي: أنه أعمى من ذلك ولا يُسلم. ويسأل المنافق عمّا جاء به. وبصراحة وقحة يرد ابن أبي العوجاء إنها عادة الجسد وسنة البلد ولما في ذلك من التسلية برؤية الناس يحلقون رؤوسهم ويرمون الحجارة. وعندما يعلن عن رغبته في مناظرة الإمام يقول له هذا الأخير غاضباً: «لا جدال في الحج!» وينفض يده من ردائه قاضياً عليه بالموت. ذلك أن ابن أبي العوجاء وجد في الحال «حزازة» في قلبه ما لبث إن مات على أثرها[١].

بالإضافة إلى هذه اللقاءات الموسمية بين جعفر بن محمد وابن أبي العوجاء في مكة، كان هذا الأخير على صلة بهشام بن الحكم ومؤمن الطاق في الكوفة. وقامت بين الفريقين مجادلات. في إحداها يلفت ابن أبي العوجاء نظر هشام إلى تناقض وقع عليه في آي القرآن. أما مع مؤمن الطاق فتحتل مسألة الخلق مدار النقاش[٢]. ينقل الإماميان السؤال إلى جعفر. وحين تصل الأجوبة إلى ابن أبي العوجاء يلاحظ أنها حُملت من الحجاز.

عبد الملك المصري

أبو عبد الله عبد الملك المصري يوصف بالزنديق وبال«دهري» وبأنه لا يؤمن

---

(١) المصدر السابق، ج١ص٧٦-٧٨. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٦-٢٩٨. الواقع أن ابن أبي العوجاء سيُقتل في البصرة بعد موت الإمام جعفر.

(٢) الكشي، رجال، ص١٢٥.

بوجود الله. يأتي المدينة بحثاً عن الإمام بعدما سمع عنه. لا يجده فيكمل إلى مكّة لتأدية الحج. أثناء الطواف يلتقي أبو عبد الله بأبي عبد الله بحضور هشام بن الحكم وحُمران بن أَعين. ويتجادلان حول وجود الله. ومثلما ينبغي، تنتهي المحاضرة بإعلان المصري عن إيمانه وبرغبته في أن يكون من تلاميذ الإمام[1].

أبو شاكر الديصاني وعبد الله الديصاني

هذان يُشار إليهما دائماً باسم مذهبهما. ويوصفان بأنهما زنديقان. ولأنه ليس بإمكانهما الذهاب إلى مكة يلتقيان بالإمام في مكانٍ غير محدد. يطلب أبو شاكر مرّتين من هشام بن الحكم أن يصله بالإمام. وحين يدخل عليه يستهل سؤاله بمديحٍ مُسجَّع تماماً كابن أبي العوجاء فيما سبق، مما يوحي بأن مُدوني هذه النصوص ـ وميلهم إلى التسجيع في بعض المواضع ثابتٌ ـ تصوروا المناظرة شبه المسرحية، أو أن تسجيع الخطاب، وبالتالي تغريبه، ينفي عنه شكوك الوضع، أو كأن أفضل المديح يوجه للأئمة من خاصته أن يكون مُسجَّعاً. قال له: «إنك أحد النجوم الزواهر وكان آباؤك بدوراً بواهر وأمهاتك عقيلات عباهر وعنصرك من أكرم العناصر وإذا ذُكر العلماء فبك تُثنى الخناصر! فخبرني أيها البحر الخضم الزاخر ما الدليل على حدوث العالم؟!» ومرّة ثانية يدخل أبو شاكر على الإمام ويسأله برهاناً على حدث العالم. وتشاء الصدفة أن ولداً في زاوية المنزل كان آنذاك يلهو ببيضة. يأخذ الإمام البيضة ويشرح للديصاني أن في تأمل هذا الجسم الصغير، ما فيه وما يتفلّق عنه، برهان على حدث العالم. لا يقتنع الديصاني: فهو لا يقبل إلا ما أدركه بالحواس أو تصوّر في قلبه أو استنبطه استنباطاً[2].

أما عبد الله الديصاني فيطرح على هشام هذا السؤال الذي يعتبره المتكلمون أُلهية للمبتدئين ممن يجهل التفكير بواسطة المفاهيم: هل يستطيع الله، وهو عندك على كل شيءٍ قدير، أن يُدخل العالم في بيضة دون أن يكبر حجم البيضة أو يصغر حجم العالم؟ وهذا سؤالٌ كان إبليس طرحه على عيسى بن مريم[3].

---

(١) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٢-٧٤. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٤-٢٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص٢٩٠، ٢٩٢-٢٩٣.
(٣) المصدر السابق، ص١٢٧. يرد عيسى بأن الله قادر على كل شيء. السؤال نفسه طُرح على علي فأعطى=

ويحمل هشام السؤال إلى الإمام الذي يلفت نظر سائله أن عين الإنسان أصغر حجماً من البيضة ومع ذلك فهي تستوعب العالم. وعدما يعلم الديصاني بمصدر الجواب يسرع إلى باب جعفر: يا جعفر بن محمد! دُلّني على معبودي! ومن جديد يتوسع الإمام في برهان البيضة. خلافاً لأبي شاكر يُطرق عبد الله مفكراً ثم يتلفّظ بالشهادات الثلاث[1].

الزنديق المجهول

لم يجد النص ضرورياً أن يعطي للزنديق اسماً أو أن يعين مكان لقائه بجعفر أو زمانه. ذاك أن الغاية إبراز المقالة. والمقالة هنا ثنوية. وأسئلة الزنديق تدور حول الله وجوده وصفاته وحول مبرر بعثة الأنبياء[2].

في توحيد المفضّل

في المقدمة الموجزة المُضافة إلى النص الأصلي يخبر المفضّل أنه كان في عصر أحد الأيام جالساً عند ضريح النبي في المدينة يفكّر بما أُعطي صاحب القبر من الشرف والفضائل. وإذا بابن أبي العوجاء وجماعة من أصحابه يجلسون للحديث. وبعد أن عبّر القوم عن إعجابهم بمحمد «الفيلسوف» صاحب «الناموس» الذي انتشر في أقطار الأرض، انتقلوا إلى حديث «الأصل». وذكر ابن أبي العوجاء ابتداء الأشياء، وزعم أن ذلك بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير، وأنه لا صانع ولا مدبر، بل أن الأشياء تتكوّن من ذاتها. على هذا كانت الدنيا ولم تزل ولا تزال. هذا الكفر يُغضب المفضّل فينكر على «الدهريين». ويسارع إلى مولاه جعفر شاكياً. قال

=الإجابة نفسها مُضيفاً أن ذلك مستحيل المصدر السابق، ص١٣٠. وعلى ما ينقل الأشعري، مقالات، ص٥٧٢ فإن ابن الروندي أتى على هذا النوع من الأسئلة باحتمالٍ كبير في كتاب التوحيد. ويتهمه الأشعري ظالماً باختلاق هذه الأسئلة بهدف إثارة الشكوك.

(١) الكليني، الكافي، ج١ص ٧٩-٨٠. ابن بابويه، التوحيد، ص١٢٢-١٢٣. الطبرسي، الاحتجاج، ج٢ ص٧١-٧٢. وهذا المصنف الأخير يجعل أبا شاكر مكان عبدالله.

(٢) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٤٣-٢٥٠. الكليني، الكافي، ج١ ص٨٠-٨١، ٨٣-٨٥، ١٠٩، ١٦٨.

له الأخير يا مُفضّل بَكّر علي غداً لألقين عليك من حكمة الباري ما يسكت الخصوم![1]

أن ما ينسبه المفضّل إلى الزنديق من المعتقدات هو منطوق المقالات التي ينقضها النص الأصلي. كأن المصنفين الإماميين لم يعرفوا من الزنادقة إلا ابن أبي العوجاء فحمّلوه جميع أنواع الزندقة وأوزارها. ففي كل مرّة احتاجوا إلى زنديق ينسبون إليه ما يريدون نقضه وضعوا اسمه.

في كتاب الهليلجة

يتخذ الكتاب شكل الرسالة يتوجه بها صاحبها إلى صديق له حسبما جرى العُرف في ديباجة المصنفات في هذا النوع من الأدب السجالي. إلى أوّل المقدمة أو خطبة الكتاب كما كانت تسمّى أضاف المنتحل الشيعي بإيجازٍ شديد أن الرسالة مما كتب به الإمام جعفر إلى المفضّل بعدما كان أعلمه هذا الأخير بظهور «أقوام من أهل الملّة» يجحدون الربوبية، ويسأله أن يرد عليهم. هذا دون أن يتنبه المنتحل إلى أن المصنف الحقيقي للرسالة لا يرد على ملحدين من «أهل الملة» لكن كما جاء في النص على «بعض أهل الأديان من أهل الإنكار».

في هذا الكتاب نحنُ بعيدون عن المسرح الشيعي. فالمدائح التي يتوجه بها الخصوم للإمام والأسجاع المهلهلة والأجوبة الجاهزة غائبة تماماً. وخلافاً للزنادقة الذين لا تتركهم النصوص الإمامية يعبرون عن مقالاتهم فالطبيب الهندي يلعب دوره الجدلي من أوّل النص إلى آخره. والطبيب من معارف الكاتب وجلسائه وسبق لهما ان تجادلا في الموضوعات نفسها. يعرّف الكاتب الطبيب بأنه ينتسب إلى دينٍ ممن لا يؤمن بال«توحيد»[2]، دينٍ هندي يمثله الطبيب بما هو في آن واحد طَبيب وهندي، بل قد يتأتى له أثناء الحوار أن يقسم بدينه[3].

ذات يوم، فيما كان الطبيب يسحق هليلجةً يصنع منها دواءً[4] ـ من هنا عنوان

---

(١) توحيد المفضل، ص٥٧.

(٢) كتاب الهليلجة، ص١٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٤) حول ما يستخدم في الطب من هذه الثمرة التي تماثل ثمرة الخوخ حجماً انظر: =

الكتاب ـ يستأنف الصديقان ما كانا فيه من الجدل ويستعيد الهندي عرض مقالاته: هذا العالم قديم غير مخلوق. والناس كالأشجار لم يزالوا. نفسٌ تولد وأُخرى تتوارى. «أرحامٌ تدفع وأرضٌ تبلع» كما سيعبرون من بعد. أما ما يدعيه المسلم من المعرفة بالله فهو في نهاية المطاف معتقدٌ يرثه الصغير عن الكبير ليس عليه بيِّنة. هذا لأن كل معرفة بالعالم إنما يحصلها القلب بالحواس الخمس. وما دام لم يثبت لي عن هذا الطريق وجود خالق فأنا لا أعترف بوجوده[1]. إنكار قيمة كل معرفة ما لم تكن حسية يقود الطبيب الهندي إلى إنكار «الخبر» حتى لو كان الخبر متواتراً وكان موضوعه الأشياء المحسوسة. فالهليلجة التي بين يديه لا تدل على وجود ثمار مشابهة في أمكنة أُخرى[2].

أثناء الحوار يضع الطبيب في مواجهة خصمه مقالات أُخرى حول أصل العلوم كالطب والنجوم خاصةً. فهذه العلوم اكتشفها الناس وليست ملهمة كما يزعم المسلم[3]. سوى أن هذا الأخير يوجه نقده إلى مقالة الطبيب في كسب المعرفة، ويقوده رويداً رويداً إلى التخلي عن آرائه وإلى النطق في نهاية الحوار، كما ينبغي، بالشهادة[4].

ما ينسبه الكاتب إلى الطبيب الهندي من القول باقتصار المعرفة على ما يُدرك بالحواس، ومن تعطيل قيمة الخبر أضافه أصحاب المقالات إلى النحلة الهندية التي عرفوها باسم السمنية. وهؤلاء السمنيون يظهرون في الروايات المعتزلية. وبعض الآراء الأُخرى مما يعرضه الطبيب سينسب كذلك إلى البراهمة.

في الروايات المعتزلية

باستثناء ما ينقله الجاحظ والخيّاط عن مسائل النظّام مع الديصانيين والثانويين

= W. Schmucker: "Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-hikma des Tabari". *Bonner Orientalistische Studien*, N. S, Bd. 18. II, Bonn, 1969, pp.522-523

(١) كتاب الهليلجة، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٠، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٢.

وغيرهم من خصوم التوحيد، لا تحتوي الروايات المعتزلية على مادة كلامية. إنما هي من نوع النوادر تُخبر عن مجادلات حصلت من جهة بين واصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاّف والنظّام ومن جهة مقابلة أفراد من النحلة السمنية أو «زنادقة» عراقيين مثل صالح بن عبد القدوس وابن طالوت والنعمان بن المنذر. كل ذلك لإبراز فضل الأشياخ في نصرة التوحيد وسرعة بديهتهم في قطع الخصوم.

ليس يحاور واصل بن عطاء السمنيين مباشرةً. فهؤلاء التقى بهم جهم بن صفوان (١٢٩/٧٤٦) في ترمذ أو سمرقند في بداية القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي. لقد أنكروا كالطبيب الهندي قيمة المعرفة ما لم تكن متحصلة بالحواس. وسألوا جَهماً بأيٍ من حواسه تحقق من وجود ربه. فإذا لم يحصل ذلك كذلك لم يكن ربه موضوعاً للمعرفة. وأعيا جهماً الجواب. فأرسل يستعين بواصل في البصرة. ويقول الخبر المعتزلي أن الرد أفحم السمنيين فسارعوا إلى البصرة يعلنون إسلامهم على يد شيخ الاعتزال الكبير[1].

هذا مع أنه كان في البصرة في ذلك الحين، وفي مجالس واصل بن عطاء، ثمّة من ينصر آراءً شبيهة بأقوال السمنيين، إذا نحن صدّقنا روايةً ينقلها صاحب الأغاني عن متكلمي البصرة الستة: عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وصالح بن عبد القدوس وبشار بن برد وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجلٌ من الأزد يدعى جرير بن حازم. كانوا يجتمعون، على ما زعموا، ويتجادلون إلى أن تفرَّقت طرقهم فكان ما أفضى إليه الأزدي هو القول بأن الله لا يوجد ما دام لا يُرى[2]. فكرة ذائعة كثيراً ما نلاقيها هنا وهناك منسوبة إلى هذا أو ذاك يراد منها أن تعبر عن الإلحاد في أكثر صوره مباشرةً وبدائيةً.

من بعد سينازل المعتزليون السمنيين مباشرةً في السند. ذلك أن أحد ملوك السند بعث إلى الرشيد يطلب منه أن يوفد إليه من يوضح له الإسلام. كان الرشيد كارهاً للجدل وأهله فأرسل أحد المُحدِّثين. وتشاء الصدفة أن يحضر مجلس الملك

---

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ٣٤. والقاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٦٥. يعتقد المصنف الأخير أن خصوم جهم كانوا من الثانويين.

(٢) الأغاني، ج٣، ص١٤٦-١٤٧.

أحد السمنيين الذي سأل المحدث سؤالاً شبيهاً بما كان عبد الله الديصاني قد طرحه على جعفر بن محمد: هل يستطيع ربك، وهو كما تقول على كل شيءٍ قدير، أن يخلق رباً مثله؟ ورأى المحدث أنه لا ينفعه في هذا المقام أن يعنعن أو يبسمل أو يحوقل أو يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم. فعاد مقهوراً مدحوراً مما أجبر الرشيد أن يبعث بأحد المعتزليين للمناضلة عن الإسلام[1]. تريد الرواية أن تقول أنه حين يتعلّق الأمر بنصرة الإسلام أمام الملل الأُخرى، أو ممن لا يرجع إلا إلى سلطة العقل، لا يُرجع إلاّ إلى سلطة العقل، وأن أصحاب الحديث، في هذا الميدان، لا في العير ولا في النفير.

حكايات أُخرى تُخبر عن مناظرات بين أبي الهذيل العلاّف ومعاصره صالح بن عبد القدوس. مع أن الرواية عن المتكلمين البصريين الستة تفيد أن صالحاً انتهى إلى الثانوية منذ أيام واصل، فإن عدة قصص معتزلية تضعه في مواجهة أبي الهذيل الذي يقطع صالحاً دائماً وأبداً، أياً ما كان الموضوع. في إحدى المرات، وبعد جدلٍ طويل، يسأله عما يختار من المعتقد. «أستخير الله وأقول بالاثنين!» فرد أبو الهذيل بسرعة بديهته المعتادة، قاطعاً الخصم أيما قطع: فأيهما استخرتَ لا أمَّ لك! ومثل خصوم الإمام الذين يشيدون بعد الهزيمة بمواهب العالم، ينشد صالح بن عبد القدوس الشعر في مديح أبي الهذيل «المُعضل الجدل»[2]. في هذه الحكايات يُتّهم صالح بن عبد القدوس بالثانوية غالباً وأحياناً بأنه كان دهرياً يستوي الناس عنده وأعشاب الحقل، شاكّاً لم يصح عنده معتقدٌ ما. وعلى ما تقول الطرفة، ذهب إليه أبو الهذيل يعزيه بوفاة ابنه فرآه جزعاً لأن الغلام المتوفى لم يقرأ «كتاب الشكوك». وكتاب الشكوك هذا الذي وضعه صالح بن عبد القدوس يجعل قارئه يشك فيما كان كأنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان! وتقول الرواية التي كان بطلها في الأصل النظّام قبل أن تُحوّر لصالح أبي الهذيل أن هذا الأخير

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٦٦. المتكلم الذي أرسله الرشيد هو بشر بن المعتمر أو أبو كلدة. أما السؤال مثلما أجاب عنه أحد الصبية من أبناء المعتزليين فمتناقض لأن مفهوم الإله لا ينطبق على ما يُخلق.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١ص ١٤٠، ١٤٤.

أجابه بسرعة البديهة المعروفة عنه: فشُكَّ أنت في أنه مات كأنه لم يمت واعمل كما لو أنه قرأ الكتاب وإن كان لم يقرأه![1]

ويجادل أبو الهذيل النعمان الذي يوصف بالمانوي. ونفهم أن موضوع النقاش هو حدث العالم.[2] وبالضد من ذلك لا نعرف ما الذي تجادل بشأنه معمر بن عباد في البصرة و«الملحد» إسحاق بن طالوت[3].

مطاعن الزنادقة

لقد رأينا أن الموضوعين الأهم اللذين تتناولهما المناقشات هما وجود الله وحدث العالم. يتطرق البحث جزئياً أو جانبياً إلى موضوعات أُخرى مثل النبوة والوحي القرآني. نعرض أوّلاً لانتقاد الزنادقة ومقالاتهم ومن ثم إلى النظر الإسلامي حول الموضوعات نفسها.

وجود الله

هذه المسألة تُطرح بالعلاقة بمسألة الأدوات التي تكتسب بها المعرفة. عندما يسأل الزنادقة خصومهم أين هو الله؟ فهم يومئون إلى وجود مادي يبدو أنه كان يتفق مع التصوُّر الإسلامي للألوهة المقرَّر عند أصحاب الحديث. يبرر جعفر الصادق طقس الحج وما يحصل فيه من عمل كحلق الرؤوس والدوران حول الكعبة مما يجده ابن أبي العوجاء مستهجناً بأن ذلك إطاعةً لله. فيرد محاوره: «ذكرتَ فَأَحلتَ على غائب!»[4] ويتساءل: «ما منعه من أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم إثنان؟ ولمَ احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به!»[5] يقول المؤمنون أنه موجود في كل مكان. إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض؟ وإذا كان في الأرض كيف

---

(١) الفهرست، ص٢٠٤. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٤٧ والبطل هنا كان في الأصل النظّام.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٨١.

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ٢٦٧.

(٤) الكليني، الكافي، ج١ ص١٢٥. ابن بابويه، التوحيد، ٢٥٤.

(٥) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٥.

يكون في السماء؟[1] ملاحظة تصب في الاتجاه نفسه يلاحظها الزنديق الذي لا اسم له: تقولون أنه في كل مكان. فلماذا في هذه الحال ترفعون أكفكم في الصلاة نحو السماء؟[2] في السياق نفسه تندرج الأسئلة التي طرحها السمنيون على جهم بن صفوان:

ـ هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟

ـ لا

ـ فحدِّثنا عن معبودك. هل عرفته بأيِّها؟

ـ لا

ـ فهو إذن مجهول؟

فسكت جهم[3].

يقول الطبيب الهندي لمحاوره: «إن الأشياء المختلفة والمؤتلفة والباطنة والظاهرة إنما تُعرف بالحواس الخمس: نظر العين وسمع الأذن وشم الأنف وذوق الفم ولمس الجوارح... ولم يقع شيءٌ من حواسي على خالقٍ يؤدي إلى قلبي»[4].

أما الداعي الثانوي الذي رد عليه الإمام الرسي فمسألة وجود الله لا تعنيه. بعد أن يرسم الحدود بين الخير والشر يتوجه بالنقد الساخر بالدرجة الأولى إلى علاقة الله بالعالم كما يُصورها القرآن. فعلى الرغم من أن الله خلق هذا العالم من لا شيء وصنعه بيديه فعلاقته به عدائية مُشكلة. وهذا من المحالات. فما نراه من التضاد والنزاع في العالم لا يفسره وجود إله واحد يتصارع مع صنع يديه، لا يُعرف أَشراً أراد بخلقه أم خيراً، لكن وجود مبدأين اثنين يتصارعان الاول هو النور ـ الخير الذي لا يصدر عنه إلا الخير والثاني هو الظلمة ـ الشر الذي لا يصدر عنه إلا الشر.

يتساءل المانوي: كيف لخلقه وهم عمل يديه ودعاء كلمته (قرآن ٣/ ٥٩)

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٦. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٤.

(٤) كتاب الهليلجة، ص١٥٣.

ونفخة روحه (قرآن ٣٢/ ٩) أن تكون علاقته بهم وعلاقتهم به علاقة عداء وصراع كأنهما عدوان؟ فهم انقلبوا عليه وسبوه وآسفوه (قرآن ٤٣/ ٥٥) وقتلوا أنبياءه ورسله وأدخلوا عليه الأسف والحسرة (قرآن ٣٦/ ٣٠) والغيظ؟ واتبع معظمهم عدوه الشيطان الذي صارت له الغلبة؟ ومن هم؟ إذا كانوا خُلقوا من لا شيء فهم لا شيء! وهو من جهته قاعد على كرسيه تحمله الملائكة، تدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأمرض خلقه (قرآن ٢/ ١٠)، وسلط عليهم الأسقام، وأصابهم بالصمم وبأنواع العذاب! وهو يكيد لهم (قرآن ٨٦/ ١٦ و٦٨/ ٤٥) ويخادعهم (قرآن٤/ ١٤٢)، ويستدرجهم ويستهزئ بهم (قرآن ٢/ ١٥)! بل ينافر الإنسان كأنه عدوه! (قرآن ٩٦/ ١٨)، ويحترس من الخلق بالسماء فيقاذفهم بالنجوم (قرآن ٧٢/ ٨ ـ ٩ و١٥/ ١٧ ـ ١٨ و٣٣/ ٧)، ويبعث بجنوده وملائكته إلى الأرض ليقاتلوا أعداءه! (قرآن ٣/ ١٢٤ ـ ١٢٥) فإذا غلبوا قال أنا غلبتُ! (قرآن ١٢/ ٢١) وإذا غلب أعداؤه أولياءه أجّلهم إلى يوم يُبعثون! وإذا غلب، ولا يغلب إلا بالخيل والسلاح، افتخر بغلبته لقرية أهلكها من الأمم الخالية وبأنه دمّر خلقه تدميرا! (قرآن ١٧/ ١٦ و٢٥/ ٣٦). وهذا كله من أجل «الملك والدنيا»![1]

ويخلص المانوي من كل ذلك إلى السؤال: أن الله يتجاوز الرضا إلى السخط ومما يحب إلى ما يكره ومن الخير والرحمة لعباده إلى الشر والعذاب. فهو متناقض متقلب. فماذا أراد بخلقه الخير أم الشر؟[2]

ويبدو أن المانوي تناول كذلك بالنقد كلام الله وعلمه كما سجّله القرآن وعلى الأخص الأحرف الموضوعة في أوائل بعض السور (حم، ق، ألم، طسم، إلخ) فعدّ ـ يقول القاسم ـ علمها جهلاً وظن مصون عجيبها مبتذلاً. وعاب سورة العاديات متوقفاً كما يبدو عند الآية الأولى منها (والعاديات ضبحاً) كما لو أنها عنده بلا معنى[3].

---

(١) القاسم بن إبراهيم، الرد، ص١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٣١-٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨، ٣٣، ٣٩.

يثير الطبيب الهندي بدوره دون إلحاح بعض الشكوك حول التدبير: «إني أشك في هذه السمائم القاتلة أن يكون هو [الله] الذي خلقها لأنها ضارة غير نافعة...لأن الخلق عبيده ولم يكن ليخلق ما يضرهم»[١].

أن النقد المانوي الذي يُذكِّر بنقائض مرقيون هو برهانٌ بالمحال على وجود المبدأ الآخر. فمن غير ذلك نقع في المحالات والتناقضات التي يقع فيها التوحيد. ويشاركه هذا النقد الدهري لكن ليخرج بنتيجة أُخرى. من هنا يجمع مصنف توحيد المفضل بين الفريقين في رده على منكري التدبير في العالم في المقالة الأخيرة من الكتاب. فالفريقان (المنانية ومن يسميهم «المعطلة») احتجوا بـ«الآفات الحادثة في بعض الأزمان» وبالآفات التي «تصيب الناس فتعم البر والفاجر أو يبتلى بها البر ويسلم منها الفاجر فقالوا: كيف يجوز هذا في تدبير الحكيم وما الحجة فيه؟»[٢] واتخذوا ذلك «ذريعة إلى جحود الخلق والخالق»[٣] وأرسلوا السنتهم بالذم للخالق». «وقد أنكرت المنانية من المكاره والمصائب التي تصيب الناس فكلاهما [المانوية والمعطلة] يقول إن كان للعالم خالق رؤوف رحيم فلِمَ تحدث فيه هذه الأمور المكروهة؟»[٤] إذا كان المانوي ينتقل إلى إبطال مبدأ الخالق الواحد والخلق: «بل العجب من المخذول ماني حين ادعى علم الاسرار وعمي عن دلائل الحكمة في الخلق حتى نسبه إلى الخطأ ونسب خالقه إلى الجهل»[٥]، فإن الدهري أو المعطل ينتقل من ذلك إلى القول بالـ«إهمال» أو أن الأشياء كائنة بالعرض والاتفاق. ومجمل قول الفريقين في نقد التدبير: «كيف يكون ها هنا تدبيرٌ ونحن نرى الناس في هذه الدنيا من عَزَّ بَزَّ! فالقوي يظلم ويغصب، والضعيف يُظلم ويُسام الخسف، والصالح فقيرٌ مبتلى، والفاسقُ معافى موسَّع عليه، ومن ركب فاحشة أو انتهك محرماً لم يُعاجل بالعقوبة. فلو كان في العالم تدبير لجرت الأمور

---

(١) كتاب الهليلجة، ص١٩٢.
(٢) توحيد المفضَّل، ص١٣٩.
(٣) المصدر السابق، ص١٣٧.
(٤) المصدر السابق، ص١٣٨.
(٥) المصدر السابق، ص١٤٦.

على القياس القائم فكان الصالح هو المرزوق والطالح هو المحروم وكان القوي يمنع من ظلم الضعيف والمنتهك للمحارم يعاجل بالعقوبة»[1].

حُكم الله للعالم أو «التدبير» الذي كان موضوعاً لما أسماه المتكلمون «التعديل والتجوير» والفلاسفة «العناية» أو «السياسة» سيلقى في النقد تطوراً لافتاً، سواءٌ في الأدب أو علم الكلام. وسنجد صدى النقد المانوي لإله الموحدين في المصنفات المنسوبة لابن الروندي وأبي عيسى الوراق الذي كان يُتَّهم بالمانوية[2]. ففي «كتاب التعديل والتجوير» الذي ينسبه الخياط لابن الروندي زعم هذا الأخير، على ذمة الخياط، أن «من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم كذلك من أفقرهم وابتلاهم وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه وأنه من خلَّد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد يكن سفيهاً غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب»[3]. أما الكتاب الأقرب إلى المصنف المانوي بموضوعه وبأسلوبه الساخر، فهو كتاب الدامغ الذي «يطعن فيه في القرآن» على حد تعبير القاضي عبد الجبار[4]. وبالنظر إلى الفقرات التي نقلها ابن الجوزي من هذا الكتاب فأن مصنفه كالداعي المانوي تماماً لا يطعن في القرآن بقدر ما يطعن بإله القرآن. وهو ما انتبه إليه ابن الجوزي في تعليقه على الكتاب: «وما سمعنا أن أحداً عاب الخالق وانبسط انبساط هذا اللعين. ويله! لو جحد

---

(١) المصدر السابق، ص١٤١-١٤٢.

(٢) الخياط، الانتصار، ص١٤٩، ١٥٥ حيث يقول الخياط عن الوراق «كان لعنه الله مانياً». والذي أطلق هذه التهمة ضد الوراق كان ابن الروندي نفسه كما يذكر الخياط. والذي جر على الوراق هذه الشبهات هو اقتصاصه الدقيق لمذاهب الثانويين وإطنابه في ذلك. هذا رأي الشريف المرتضى في كتاب الشافي في الإمامة، تحقيق عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ٢٠٠٤، ص٨٩ (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٠٢)

(٣) الخياط، الانتصار، ص٢. وهذا الكتاب، تحت هذا العنوان، تجهله بقية المصادر وتضيف إلى ابن الروندي عنواناً آخر هو «نعت الحكمة» أو «عبث الحكمة» يطابق موضوعه كتاب التعديل والتجوير تماماً مما دعا الدكتور نيبرغ ناشر الانتصار إلى الافتراض أن «نعت الحكمة» (أو عبق الحكمة) و«كتاب التعديل والتجوير» واحد، مقدمة الانتصار، ص٣٦.

(٤) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص٥١. والخياط لا يعرف هذا الكتاب.

الخالق كان أصلح له من أن يثبت وجوده ثم يخاصمه ويعيبه...» ومما قاله في الدامغ عن إله القرآن: «من ليس عنده الدواء للداء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟» وقال: «ونراه يفتخر بالمكر والخداع» وقال في قوله «إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه» ثم قال «وربك الغفور ذو الرحمة» فأعظم الخطوب ذكره الرحمة مضمومة إلى هلاكهم». وقال: «إنه أهلك ثموداً لأجل ناقة وما قدر ناقة؟» وقال: «ووجدناه يفتخر بالفتنة التي ألقاها بينهم كقوله «وكذلك فتنا بعضهم ببعض» وقوله «ولقد فتنا الذين من قبلهم» ثم أوجب على الذين فتنوا المؤمنين عذاب الأبد!» وقال: «ومن فاحش ظلمه قوله «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها» فعذب جلوداً لم تعصه!»[١].

غير أن المسألة التي غالباً ما كانت تثير التساؤلات، في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي وخصوصاً في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي، على أثر الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي ستعرفها المدن الإسلامية، هي عدم اتساق النظام الأخلاقي في العالم مع النظام المادي. مسألة عبرت عنها الأبيات الشهيرة التي نسبوها لابن الروندي:

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيت مذاهبه ... وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرةً ... وصيّر العالم النحرير زنديقا!

حدث العالم

يؤكد الزنادقة ان العالم غير مُحدث أو أنه غير مخلوق. أبو شاكر الديصاني يسأل الصادق أن يقدم له الدليل على حَدَث العالم. المطلب نفسه يثيره ابن ابي العوجاء بخصوص الأجسام، ويرى على ما جاء في مقدمة توحيد المفضّل أن العالم غير مخلوق وأنه موجود منذ الأزل وأن الأشياء تتكون من ذاتها بلا مدبر[٢]. ويفسر ذلك على ما جاء في رواية أُخرى بالتخلُّق. يقول للصادق:

(١) ابن الجوزي، المنتظم، ج١٣، ص١٠٨-١١٧ (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ١٥٣-١٦٧).
(٢) المصدر السابق، ص٥٧.

ـ أليس تزعم أن الله خالق كل شيء؟

ـ بلى!

ـ أنا أخلقُ!

ـ كيف تخلق؟

ـ أُحدثُ في الموضع ثم ألبث عنه فيصير دواب فأكون أنا خلقتها![1]

يرى الطبيب الهندي كذلك أن العالم لم يزل وأن البشر يتوالدون كما يتكاثر الشجر[2].

أما الداعية المانوي فيطرح السؤال: «إن سألناك يا هذا فما أنت قائل: أتقول كان الله وحده ولم يكن شيء غيره؟»[3] يقول المسلمون أن الله خلق كل شيء بيده من لا شيء. لكن «اليد لا يتوهَّم قبضها وبسطها إلا بعد وجود. لأن كون شيء لا من شيء لا يقوم في الوهم له مثال، وما لا يقوم في الوهم مثاله فمحال»[4].

خلافاً للطبيب الهندي وابن أبي العوجاء اللذين يرتبط لديهما نفي الخلق بنفي الخالق، وحدث العالم بوجود الله، فالداعية المانوي يرد الخلق من العدم. فالوجود الذي يُفترض قبل بسط اليد وقبضها هو عنده وجود الهيولى التي ماهى الثانويون بينها وبين مبدأ الشر.

النبوة

ليس يتعرَّض المخالفون فيما بين أيدينا من النصوص لظاهرة النبوة إلاّ عرضاً مثل سؤال أحد الزنادقة لجعفر بن محمد «من أين أثبتَّ أنبياءَ ورسلاً؟»[5] لا نعتقد أنه من هذا الباب عاب الداعية المانوي المرسلين كما يقول القاسم وشبَّه آياتهم بسحر الساحرين[6]، لكن انسياقاً منه في قراءة مانوية قديمة لأنبياء العهد القديم

(١) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٥-٢٩٦. الكشي، رجال، ١٢٥.

(٢) كتاب الهليلجة، ص١٥٣.

(٣) القاسم بن إبراهيم، الرد، ص١٦.

(٤) المصدر السابق، ص٤٣-٤٤.

(٥) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٤٩.

(٦) القاسم بن إبراهيم، الرد، ص٣٠.

تضعهم في عالم الظلمة والشر والسحر. ولعل هذا قد أغناه عن الدخول في التفاصيل وتوجيه النقد إلى ما فصّله المسلمون من دلائل على نبوة مؤسس الإسلام. فالقاسم لا يُلمح، وهو عابرٌ، إلا إلى ما ذكره القرآن من قذف الجن بالشهب بالعلاقة مع البعثة النبوية (قرآن ٧٢/٨ ـ ٩ و١٥/١٨ و٣٧/ ١٠)، وهو ما عُدَّ علامةً من علائم النبوة. لا نعرف تماماً إذا كان المانوي حين يثير هذه المسألة يسخر من إله المسلمين الذي يقاذف الجن بالشهب أم يحاول نقض هذه العلامة من علائم النبوة. إلا أن المانوي الذي يصف النبي محمداً بأنه «رجلٌ من تهامة»[1]، عبارةً كأنها تعني عنده إعرابي جاهل، يُعرِّض بدونية الإسلام الروحية ويشكو بمرارة من ظهوره على سائر الأمم: «فلا نعلم ديناً مذ كانت الدنيا... إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبث زبدة كلما مخض وأسفه في ذلك التمخيض أهلا والبتر [؟] أصلا وأمرّ ثمراً وأسوأ أثراً على أمته والأمم التي ظهر عليها وأوحش سيرة وأغفل عقلا وأعبد للدنيا وأتبع للشهوات من دينكم»[2].

في رسالة الرشيد إلى قسطنطين يستعرض محمد بن الليث ما كان قد تحصّل في النوع الأدبي الذي استحدثه المعتزلة في «دلائل النبوة» أو «أعلام» أو «علامات النبوة» ويرد على الطعون التي يمكن أن توجَّه إليها. هذه العلامات هي:

ـ إنباء التوراة والإنجيل بالنبي محمد. فهو الفارقليط الذي وعد به المسيح في الإنجيل ويُترجم بأحمد (يوحنا ١٤/ ٢٦). وهو راكب الجمل في أشعيا (٢١/ ٧) وهو المعني وأمته في الكتاب نفسه (٤٢/ ١ ـ ١٠). وهو صاحب «السنّة» الذي عناه داوود في المزامير (٩/ ٢٠ و٤٥/ ٢ ـ ٥) وأمته هي المشار إليها في المزامير (١٤٩/ ٤ ـ ٩). وهو القادم من فاران في حبقوق (٣/ ٣ ـ ٤، ٨). وقرآنه هو المومى إليه في قول التوراة عن استعلان الرب من جبال فاران (تثنية٣٣/ ٢). عندما قال الرب لموسى: «سأقيم لهم من إخوتهم مثلك أجعل كلامي على فهمه ولا يتكلم إلا بما آمره به» (تثنية، ١٨/ ١٨) فمحمداً عنى وإليه قصد[3].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨.

(٣) محمد بن الليث، جواب قسطنطين، ٢٢٦-٢٢٩.

ـ عندما بُعث محمد وأُنزلت آيات القرآن إليه حُرست السماء بالنجوم ورُميت الشياطين بالشهب وبطلت الكهانة[1].

ـ كان محمد يخبر بالغيوب ويتجاوز ما في زمانه إلى أزمنة قادمة غيباً أطلعه الله عليه[2].

ـ كان محمد يري الناس العجائب العظام والآيات الكبار مثل تحدثه مع الذئب وإطاعة الشجرة له حين ناداها فأقبلت ثم أمرها فرجعت وغير ذلك[3].

ـ مع أن محمداً كان أُمياً لا يحسن الكتاب فهو كان عليماً بأخبار النبيين وقصص القرون الأوّلين. وما ذلك إلا تعليماً من الله[4].

ـ أتى محمدٌ العرب بالقرآن وهو كلامٌ لم تسمع الآذان بمثله من قبل ولم تقع القلوب على لغته. عجزت القبائل عن مثله مع تحدي الكتاب لهم، علماً بأنهم فرسان الكلام وأبناء الخطب وطلاب الغوائل. فهذا الكلامَ الذي لا يشبه كلام البشر هو كلام الله[5].

ـ خصال محمد الكريمة وسيرته في دعوته التي لم يشك أبداً في صحتها وفي انتصارها النهائي[6].

في كل مرة يفصل مصنف الرسالة علامةً من هذه العلائم، يذكر ما يُثار في وجهها من المطاعن. أن محمداً لم يُدرك ما أدرك من انتصار دعوته «إلا بعقلٍ سديد ونظرٍ بعيد ورفقٍ لطيف ورأيٍ وثيق استبى به عقول الرجال واستمال عليه أفئدة العوّام»[7]. وإذا صحَّ إخبار محمد عن الغيوب، دل ذلك على أنه كان منجماً و« أعلم الناس بمواقع النجوم وأبصرهم بمنازل البروج وأنظرهم في دقائق

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٥-١٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠١.
(٤) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٥) المصدر السابق، ص٢٠٠-٢٠١.
(٦) المصدر السابق، ص٢٠٣-٢٠٤.
(٧) المصدر السابق، ص١٩٧.

الحساب»[1]. أما العجائب التي يضيفها المسلمون إليه، فتُفسَّر بأنه كان ساحراً ماهراً وكاهناً حاذقاً يأخذ بالأبصار[2]. إلى علامة الشهب التي ظهرت في السماء مع بداية الوحي توجّه عدة طعون: لا نستطيع أن نتثبّت أن ما ذكره القرآن في هذا الشأن صحيح. وإذا كانت كتب الأنبياء السابقين لم تتناول أمر هذه الشهب كما يقول المسلمون، لتوكيد قولهم أنها حدثت عند ظهور صاحبهم، فإن الحكماء جاءت على ذكرها في كتبها وجعلت المنقضّ من الكواكب بين الأعوام دليلاً على أمرٍ يحدث تلك الأيام[3]. وفي كل حال فالقرآن نفسه يؤكد أن الكواكب جعلت زينةً في السماء ورجوماً للشياطين قبل أن يُبعث محمدٌ[4]. أما علم محمد بأخبار الأنبياء السابقين والأمم الخالية فسببه أن محمداً كان «أحيا الناس قلباً وأسرعهم أخذاً يتتبّع ذلك ويحبه، فتعلمه ورواه»[5]. وإذا كانت العرب لم تستطع أن تأتي بمثل القرآن فلأن محمداً كان أبلغهم قولاً وأحسنهم وصفاً دون أن يعني ذلك أنه نبي[6]. أما سيرة محمد المحمودة ومكارم أخلاقه وثقته بنفسه وبانتصار دعوته فليست بمستنكرة ولكن كل ذلك يفسَّر بأنها «أمورٌ حمل نفسه عليها ودعاه إليها عقله وصبر عليها لما أمَّل ورجا فيها»[7]. باختصار جميع ما يعده المسلمون دليلاً على تدخل إلهي يثبت نبوة مؤسس الإسلام بالإمكان تفسيره من غير هذا التدخل، الأمر الذي يجعل من محمد شخصية فذّة شبيهاً بأولئك الملوك من مؤسسي الدول، أو كما يقول ابن أبي العوجاء في مقدمة توحيد المفضّل، أو الفلاسفة من واضعي النواميس.

هذه المطاعن في النبوة ستعود إلى الظهور في القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد في كتاب الزمرد[8] لكن ببنية فكرية أكثر تنظيماً وأدق تفصيلاً منسوبة

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠١.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠٥.
(٤) المصدر السابق، ص٢٠٧.
(٥) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٦) المصدر السابق، ص٢٠٠.
(٧) المصدر السابق، ص٢٠٣.
(٨) كما حاول كراوس إعادة تكوينه: =

للبراهمة تتناول بالنقض والإبطال نظرية النبوة عامةً ـ وفي فصل أسماه المؤلف «على المحمدية خاصةً» ـ الدلائل الإسلامية على نبوة محمد بالذات.

المطاعن في القرآن

كان النقد الذي وجهه الزنادقة والملحدون للقرآن موضوعاً لأدبيات إسلامية واسعة. من هذا النقد ما يحمل على تصور القرآن للعالم ونظامه المعرفي وأخباره التاريخية التي تتعارض مع التوراة حول بعض الأحداث كما لا تتفق مع المعطيات التي كانت تُحسب في حينه علمية. ومنه ما يحمل على ما اعتبره المسلمون مُعجزاً بموازين البيان والبلاغة واللغة. لكن هذا النقد متأخر ولا يرقى في أول صوره إلى أبعد من بداية القرن الهجري الثالث/ الميلادي التاسع.

ما نجده في النصوص التي بين أيدينا هو من النوع الذي رأيناه في الكتاب المانوي، أقرب إلى انتقاد إله القرآن منه إلى انتقاد القرآن. من ذلك سؤال ابن العوجاء لهشام بن الحكم:

ـ أليس الله حكيماً؟

ـ بلى بل هو أحكم الحاكمين.

ـ فأخبرني عن قوله: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة» (قرآن ٤/ ٣) أليس هذا فرض؟

ـ بلى

ـ فاخبرني عن قوله: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل» (قرآن ٤/ ١٢٩). أي حكيمٍ يتكلّم بهذا؟

في الآية الثانية يُحكم على الإنسان بأنه لا يستطيع أن يعدل بين النساء مهما كان حريصاً على ذلك. وما دام الأمر كذلك، فعليه أن يكتفي بواحدة بموجب ما تقرَّر في الآية الأولى. ومع ذلك فالآية الأولى نفسها تسمح له بالزواج من عدة نساء[1].

= P. Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das *Kitab az-Zumurrud* des Ibn al-Rawandi" in *RSO,* t.14 (1934), 93-129, 335-379.

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٧ ص٢٢٥. يعيد المجلسي إلى الكافي لكننا لم نجد هذا الخبر في الكافي المطبوع.

يُقرِّبُ من هذا التساؤل ما يذكره الجاحظ عن ابن أبي العوجاء واسحق بن طالوت ونعمان بن المنذر من أنهم كانوا يطعنون في القرآن ويسألون عما فيه من الآيات «المتشابهة» وعما فيه من «الخاص» و«العام» بهدف إثارة الشكوك[1]. لا يفصل الجاحظ التهمة. غير أن المصطلحات التي يستخدمها ناطقة بموضوعها. فالآيات المتشابهة التي تحتمل معانٍ متباينة كانت موضوعاً لمجادلاتٍ بين أصحاب الميول الكلامية والمذهبية المختلفة. ومثلها الآيات التي تتضمن أحكاماً غير مؤتلفة مما دعا إلى حل المشكلة بالقول بأن منها ما هو عام ومنها ما هو خاص بقضية بعينها، من غير أن يكون هناك اتفاق على أيها العام وأيها الخاص. ما يمكن أن يهتم له ابن أبي العوجاء وأصحابه في هذا السياق هو معارضة تلك الآيات بعضها ببعض لإظهار ما فيها من التناقض والاختلاف. هذا على الأقل ما توحي به ملاحظة الجاحظ.

و«المتشابه» يصدق أيضاً على نوع آخر من الآيات ذات الطابع الإخباري التي تختلف فيما بينها. من ذلك على سبيل المثال المدة التي يعتقد الخطأة أنهم لبثوها في القبر. فهي في موضع «ساعة» (٣٠/ ٥٥) وفي موضع «عشراً» (٢٠/ ١٠٣) وفي موضع ثالث «يوماً» (٢٠/ ١٠٤) وفي موضع «قليلاً» (١٧/ ٥٢)[2]. لقد ظهر ما في هذه الآيات من «الاختلاف» نتيجةً لتصنيفها في محاور. فانصب عليها اهتمام المفسرين واللغويين. ولعل أول من توفر على دراستها وتفسيرها كان مقاتل بن سليمان (١٥٠/ ٧٦٧) في «متشابه القرآن» وفي «الوجوه والنظائر» وفي «تفسير خمسماية آية في القرآن» (وهي آيات الأحكام الخاص منها والعام). يروي مقاتل أن رجلاً جاء ابن عباس طالباً منه أن يزيل شكوكاً أثارتها لديه ثماني حالات من «الاختلاف» في آي القرآن وإلا رجع إلى دينه الأوّل[3].

في القرن الثالث/ التاسع تضاعف عدد الآيات المتخالفة. وتشاء التقنية الأدبية

---

(١) الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٥.

(٢) هذا المثل من متشابه القرآن لمقاتل بن سليمان نقله مع أمثلة عديدة أُخرى الملطي، التنبيه والرد، ص٥٩.

(٣) مقاتل بن سليمان، تفسير خمسماية آية من القرآن، تحقيق غولدفيلد (I.Goldfeld)، شفا عمرو، مطبعة دار المشرق، ١٩٨٠ ص٢٨١.

في المصنفات التي حاول أصحابها دراسة هذه الآيات أن يُحمّل الزنادقة مسؤولية إثارة المشكلة، تماماً كما في مقدمة توحيد المفضّل. زنادقة مجهولون شككوا بالقرآن لما ادعوه من تعارض آياته، في حين يتعلق الأمر بتنوع معاني (وجوه) المفردة الواحدة بحسب السياق (مواضع). يشهد القرن الرابع / العاشر بالإضافة إلى الرواية التي تلفت الانتباه إلى الحالات الثمانية، ثلاث روايات أُخرى متضخمة. الأولى منها بقيت منسوبة إلى مقاتل بن سليمان[1] والثانية مُضافة إلى أحمد بن حنبل[2] والثالثة استولى عليها أحد المصنفين الإماميين ووضع علياً مكان ابن عباس. يقول الرجل لعلي: إني شككتُ في كتاب الله لأني وجدتُ الكتاب يكذِّبُ بعضه بعضاً. ويعطي على ذلك اثني عشر مثلاً[3]. وعندما تستقر في الطبرسي تتضاعف حالات الاختلاف ويصبح الشاك ابن أبي العوجاء والمفسر جعفر الصادق[4].

الاستدلال الإسلامي على التوحيد

وجود الله

عندما يرفض الزنادقة الاقرار بوجود الله لعدم وقوعه في مرمى الحواس يقلب محمد بن الليث وجعفر بن محمد السؤال على المعارضين. لنفرض أننا يجب أن نركن إلى الحواس في تحصيل المعرفة بالعالم، العالم الذي يمكن أن نتوقع أن الله موجودٌ فيه طبقاً لهذا التصوُّر. لكن ينبغي الاقرار أن معرفتنا بالعالم محدودة. فلربما كان الله في مكانٍ ما لا نستطيع الوصول إليه! يقول جعفر لمحاوره المصري: «أتعلم أن للأرض فوقاً وتحتاً؟ أدخلت تحتها؟ فما يدريك بما تحتها؟ أصعدت

(١) ذكرها الملطي ونقل عنها في التنبيه والرد، ص٥٤-٧١.

(٢) أضيفت إلى كتاب الرد على الجهمية والزنادقة المنسوب لابن حنبل، في «عقائد السلف» (ص ٥٢-١٠٢)، تحقيق علي سامي النشّار وعمار جمعة الطالبي، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧١، ص٥٣-٦٤.

(٣) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٥٥-٢٧٦.

(٤) الطبرسي، الاحتجاج، ج١ ص٣٥٨-٣٨٦ وج٢ ص١٠٤.

السماء فتدري ما فيها؟ أأتيت المشرق والمغرب فنظرت ما خلفهما؟ عجباً لك! لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن! وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟»[1] يقول محمد بن الليث: «أخبرني هل أحطت بالجهات كلها وبلغت منتهاها؟ هل رقيت إلى السماء التي تُرى أو انحدرت إلى الأرض السفلى فجُلت في أقطارها؟ أو هل خضت في غمرات البحور واخترقت نواحي الهواء فيما فوق السماء وتحت الأرض وما أسفل منها فوجدت ذلك خلاءً من مدبرٍ حكيم عالم بصير؟»[2] الجواب بالنفي. ـ لماذا لا تفترض في هذه الحال أن الذي أنكره قلبك هو في بعض ما لم تدركه حواسك؟ يرد المحاور بأنه من المحتمل أن يكون موجوداً كما من المحتمل أن لا يكون له من أثر[3]. في هذه المرحلة من النقاش يلجأ الموحدان إلى ما سمّي منذ باسكال بالرهان. يقول الصادق لابن أبي العوجاء: «إن يكن الأمر كما تقول ـ وليس كما تقول ـ نجونا ونجوتَ. وإن يكن الأمر كما نقول ـ وهو كما نقول ـ نجونا وهلكت»[4]. وكذلك يسأل محمد بن الليث الطبيب الهندي: أفرأيتَ إن كان كما أقول ـ والحق في يدي ـ ألستُ قد أخذتُ فيما كنتُ أحاذر من عقاب الخالق بالثقة وإنك قد وقعتَ بجحودك وإنكارك في الهلكة؟[5] غير أن الرهان ليس حجةً. يرد الطبيب الهندي بأنه من الصحيح أن محاوره أولى بالحزم وأقرب إلى النجاة لكنه من أمره على ادعاءٍ وشبهة بينما هو على يقين وثقة[6]. والرهان يتضمن الاعتراف بعجز العقل، الأمر الذي لا يتفق مع القاعدة التي يتأسس عليها الكلام. فبالنظر العقلي وحده يتمكن المفكر من الوصول إلى وجود المدبر. يقول الصادق لأبي شاكر الديصاني حين يرد هذا الأخير ما ليس يُدرك بالحواس: «ذكرت الحواس

---

(١) الكليني، الكافي، ج١ ص٧٣. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٤.

(٢) كتاب الهليلجة، ص١٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٥. الكليني، الكافي، ج١ص٧٣. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩٨.

(٥) كتاب الهليلجة، ص١٥٤.

(٦) المصدر السابق، ص١٥٤.

وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل»[1]. و«الدليل» هو ما يلحظ واصل بن عطاء غيابه في ما طرحه السمنيون على جهم من أدوات الإدراك[2]. يرد محمد بن الليث على محاوره بأن ليس بالحواس الخمس وحدها يُدرك الإنسان. فالحواس الخمس لا تعرف من الأشياء إلا الظاهر. فأما ما يخفى ولا يظهر فليست تعرفه[3]. بل ليس لها دلالة على الأشياء ولا فيها معرفة ما لم يكن لها دليل. هذا الدليل هو «القلب»[4]. فهو «معدن العقل» ومحله، وهو الذي يتفكّر حين تؤدي إليه الحواس مُدركاتها. وهذا القلب الذي به نعرف حين يتفكر في العالم يستدل على وجود الصانع المدبر[5].

على هذه القاعدة يعتمد التفكير الإسلامي آنذاك. إقامة البرهان على وجود الله بتأمُّل العالم. النصوص الإمامية وكتاب الهليلجة وقصيدة صفوان الأنصاري[6] وقصيدة بشر بن المعتمر الطويلة حول الحيوانات[7]، وبعض أبيات أبي العتاهية، وباحتمالٍ كبير «ذات الحلل» التي نظمها أبان اللاحقي[8]، ومجالس القصاصين في المساجد[9] وكتاب الحيوان للجاحظ[10]. جميع هذه الأدبيات يخترقها روحٌ واحد

---

(١) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٣.

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٤.

(٣) كتاب الهليلجة، ص١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٩.

(٥) المصدر السابق، ١٦٢-١٦٧.

(٦) نقلها الجاحظ في البيان، ج١ ص٢٧-٢٩.

(٧) أورد الجاحظ أكثر من مئة بيت منها في الحيوان، ج٦ ص٢٨٤-٢٩٧ وانظر ملاحظات الجاحظ، ج٦ ص٦٢، ٦٤.

(٨) الصولي، أخبار الشعراء، ص٥١-٥٢.

(٩) أنظر بعضاً مما ذكره الجاحظ عن القاص الفضل بن عيسى الرقاشي وابنه عبد الصمد في «خلق البعوضة»، البيان، ج١ ص، ٣٠٨. كما خصص قاص آخر هو منصور بن عمار مجلساً لخلق البعوضة، الأغاني، ج٤ ص٣٤ ومجلساً للجمل، الفهرست، ص٢٣٦. حول منصور بن عمار راجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥ ص٨٠-٨٩.

(١٠) أُنظر تأملات الجاحظ حول هذا الموضوع في الحيوان، ج٢ ص٢٤٢ وج٣ ص٢٩٩-٣٠٤ وج٧ ص٢١٣.

وتعلن بأساليب متنوعة عن فكرةٍ واحدة: حين نتأمل العالم لا يسعنا إلا أن نقول أنه آية، وأن هذه الآية لا بد لها من صانع حكيم هو الله.

عندما يطلب عبد الله الديصاني من الإمام جعفر أن يدله على معبوده، يتناول الإمام بيضةً ويقول له: هذا حصنٌ مكنون له جلدٌ غليظ وتحت الجلد الغليظ جلدٌ رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبةٌ مائعة وفضة ذائبة. فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة. فهي على حالها لم يخرج منها خارجٌ مصلح فيخبر عن صلاحها ولا دخل فيها مفسدٌ فيخبر عن فسادها. لا يُدرى للذكر خلقت أم للأنثى. تنفلقُ عن مثل ألوان الطواويس. أترى لها مُدبراً؟[1]

إلى الاحتجاج نفسه يلجأ محمد بن الليث. يتفحّص ثمرة الإهليلج ويُري طبيبه أنها مُتقنة الصنع، مؤلفة التركيب، متصلةٌ أجزاؤها من لحاء وعروق وورق بحاجة بعضها إلى بعض. فهذا الائتلاف في التدبير وهذا الإحكام في التقدير والصنعة يشيران إلى مدبر حكيم لطيف[2].

بدليل النظام هذا أو بما أسموه على وجه الدقة «اتصال الخلق» واجه المسلمون الثانويين أيضاً وخاصةً. إن الإهليلجة متصلة بالتراب والتراب متصل بالحر والبرد والحر والبرد متصلان بالهواء والهواء متصل بالريح والريح متصلة بالسحاب والسحاب متصل بالمطر والمطر متصل بالأزمنة والازمنة متصلة بالشمس والقمر والشمس والقمر متصلان بدوران الفلك... كل هذا بين السماء والأرض، لا يقوم بعضه إلا ببعض، ولا يتأخر واحد منها عن وقته؛ فلو تأخر عن وقته لهلك جميع من في الأرض من الأنام والنباتات. فهذه العلاقة المتسقة بين الأجزاء وهذا الترابط المتبادل في عمل العناصر، وتأثير وتأثر كل منها بسواها، يجعل في الكل وحدة ذات نظام لا يختلط، قوامها الانسجام، يستحيل أن يحدث فيما لو كانت مصنوعة من مبدأين متضادين. في الرسالة إلى قسطنطين يلح أبو الربيع على مبدأ اتصال الخلق ونتوهم أنه لجأ إلى ذلك أيضاً في كتابه المفقود الرد على الزنادقة. يكتب في الرسالة إلى قسطنطين أنه ما من مفكر ينظر مما بين السماء والأرض إلا

---

(١) الكليني، الكافي، ج١ ص٨٠. ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٢ ولم يقرأ الناشر النص بدقة.

(٢) كتاب الهليلجة، ص١٥٧.

رأى من اتصال بعض ذلك ببعض مثل ما رأى في تدبيره نفسه وعرف من اتصال خلقه فيما بين ذوائب شؤون رأسه إلى أطراف أنامل قدمه. وفي ذلك أوضح آية وأبين دلالة على أن الذي خلقه وصنعه إله واحد لا إله معه. فالإنسان متصلٌ بمعاشه بالنبت لا يقوم إلا به والنبت متصلٌ بالماء الذي ينزل من السماء والسحاب متصلٌ بالريح والريح بالأزمنة والأزمنة بمسير الشمس والقمر ومسير الشمس والقمر بدوران الفلك. لا تباين ولا تفاوت ولا تزايل في كل ذلك. صنعة بعد صنعة، وطبقة محوّلة عن طبقة ومنقولة من حالٍ إلى حال. ولو لم يكن ذلك من صنيع إله واحد لتفاوت الخلق ولتباين الصنع ولفسدت السموات والأرض وكما جاء في القرآن «لذهب كل إله بما خلق»[1].

لا شك أن هذا التعبير الذي يشترك فيه الوعظ بالاحتجاج مستلهمٌ من القرآن. فالقرآن يدعو «ذوي الألباب» إلى النظر (أفلا ينظرون.. أو لم يتفكرون... ألم ترى...) في خلق السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والإنسان والحيوانات والبحر والجبال والأشجار والنبات. ويؤكد مراراً أن الطبيعة الخاضعة لمشيئة الله تنفذ طوعاً ما يريده منها، فهي على نحوٍ من الأنحاء مؤمنة. لا «تفاوت» ولا «فطور» في صنع الله الذي أتقن كل شيء. في هذا التناغم الكوني «آيات» و«تذكرة» و«عبرة» للمفكرين. إذا كان الإيمان والوعي الذي ينسبه القرآن للطبيعة قد ألهم القصاصين أساطير مؤثرة، فهو قد ألهم أيضاً متكلمي تلك الفترة فمدوا الخطاب القرآني على العالم الذي وسّعته المعارف العلمية الجديدة ودخلت في تفاصيله. من هنا اقتباسهم لكتاب مثل توحيد المفضل الذي ينتسب إلى الروحية نفسها. إلى «الأنعام» و«الإبل» و«النحل» مما لفت القرآن إلى ما في خلقه من العبر، أضافوا الفيل والزرافة والبيضة والهليلجة والنملة والديك والبعوضة والطاووس وغيرها من الحيوانات المفيد للإنسان والمؤذي في أدبيات تجدُ في كل ذلك آيات وأدلة على وجود الله وحكمته ووحدانيته.

هذا اللاهوت الفيزيائي سيبقى مجالاً أدبياً وعظياً مفتوحاً في حلقات القصاصين. أمّا المتكلمون المحترفون فسيعتمدون طرائق أُخرى أكثر دقةً وتقنيةً،

---

(١) محمد بن الليث، جواب قسطنطين، ص١٨٩-١٩١.

ومعجماً آخر من ميراث الفلسفة كالجوهر والعرض وسوى ذلك. نرى ذلك في حجاج النظّام للثانويين. فهو لا يعير انتباهاً لمبدأ «اتصال الخلق» لكنه يعمد إلى قراءتهم للطبيعة والأجسام على ضوء مقالاتهم في «المزاج»، مزاج النور بالظلمة، فيكسر المقولات التي حصروا فيها الأجسام بالبرهان على أنها غير قادرة على تفسير جميع أنواع المركبات أو استيعابها[1]. لكن إذا كان المتكلمون المسلمون وجدوا سهولةً في إثبات التوحيد عن طريق التفكر الأدبي في العالم وما فيه من اتصال الخلق، أو الجدل التقني في المركبات التي لا تتفق مع وجود مبدأين متضادين، فإن صعوبات قاسية وقفت أمام الكلام في باب «التعديل والتجوير» لإثبات التوحيد في نظام الأخلاق والتوفيق بين كمال الله وفضيحة العالم.

أما ما أثاره الداعية المانوي حول إله القرآن من اتصافه بالانتقام والغضب والسخط والجلوس على العرش وغير ذلك من صفات البشر فسوف يتولى «التأويل» تحويله إلى ما سُمّي «التنزيه» دون أن ينجح تماماً. وسيبقى الخلاف قائماً حول هذا الموضوع بين المتكلمين وخصومهم من «المشبهة».

السكون والحركة وحدث العالم

ـ «أنه لما عجزت حواسك عن إدراك الله أنكرته. وأنا لما عجزت حواسي عن إدراك الله صدَّقتُ به» يجيب محمد بن الليث الطبيب الهندي. هذا لأنه لا يقع تحت الحواس إلا الجسم المركَّب الذي يتغيَّر ويزول في حين أن الله لا يتغير ولا يزول[2]. على هذا التحديد للجسم: طويل عريض عميق عرضة للحركة والسكون والتغيُّر يقوم البرهان على حدث العالم وبالتالي نقض القول بالقدم. ما الدليل على حدث الأجسام؟ يسأل ابن أبي العوجاء. يجيب الإمام: «إني ما وجدتُ شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلا إذا ضُمَّ إليه مثله صار أكبر وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى. ولو كان قديماً ما زال ولا حال لأن الذي يزول ويحول يجوز ان يوجد ويبطل

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٥ ص٤٦ وما بعدها. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥/ ١٩٤٦، ص٥٦-٦١.

(٢) كتاب الهليلجة، ص١٥٤.

فيكون وجوده بعد عدمه دخول في الحدث وفي كونه في الأزل دخوله في القدم»[1].

النبوة وبقاء الإنسان

على السؤال: من أين أثبت أنبياءً ورسلاً؟ يجيب الصادق بأن «الله المتعالي عن الخلق يبعث سفراء يدلون العباد على ما فيه مصالحهم ومنافعهم وما فيه بقاؤهم وفي تركه فناؤهم»[2]. هذه الإجابة الموجزة لا تشرح طبيعة المصالح أو المنافع. إلاّ أنها تشير كما يبدو إلى مصالح ومنافع مادية. يدل على ذلك أن الغاية منها «بقاء» الناس وحمايتهم من «الفناء». كيف؟ بالشرائع التي تنظم حياة الجماعات؟ بالإمكان اعتبار هذه الشرائع نوعاً من «النواميس» مما يضعه الفلاسفة كما سيقال في العصور اللاحقة وكما رأينا فيما ينسب إلى ابن أبي العوجاء من القول في مقدمة توحيد المفضّل. ليست الشرائع إذن هي ما يُقصد بالمنافع. في الهليلجة، حين يحاول محمد بن الليث إثبات أدوات للمعرفة إضافية على الحواس يعطي مثالين هما علم النجوم والطب. لا يكتفي المتكلم المسلم بالبرهان على أن الإنسان لو اكتفى بالمعرفة المتحصلة عن الحواس لما كان باستطاعته استنباط هذين العلمين بل يذهب إلى أبعد من ذلك. يؤكد الطبيب الهندي أن الناس بالتجربة وطول المقايسة اهتدوا إلى هذه العلوم[3] التي وضعها الحكماء وتوارثها الناس[4]. يحاول المتكلم المسلم أن يثبت أن الناس، اياً ما كانت وسائلهم وأدواتهم، غير قادرين على استنباط هذه العلوم. بل أن لها «معلماً من السماء»[5]،

---

(١) الجملة الأخيرة وردت في الكافي، ج١ ص٧٧ على النحو التالي: «وفي كونه في الأزل دخوله في العدم». أما في التوحيد، ص٢٩٧: «وفي كونه في الأولى دخوله في القدم». والتصحيف واضح في هذا النقل. قراءة المجلسي، بحار الأنوار، ج٣، ص٤٦، التي أوردناها هي الصحيحة.

(٢) الكليني، الكافي، ج١ ص١٦٨.

(٣) كتاب الهليلجة، ص١٨٠، ١٨٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٥) المصدر السابق، ص١٧٥.

وأن الذي دلّ الناس عليها «بوحيٍ منه» هو الله[1]. لا يعطي المتكلم وصفاً لهؤلاء الذين أُلهموا هذه العلوم.

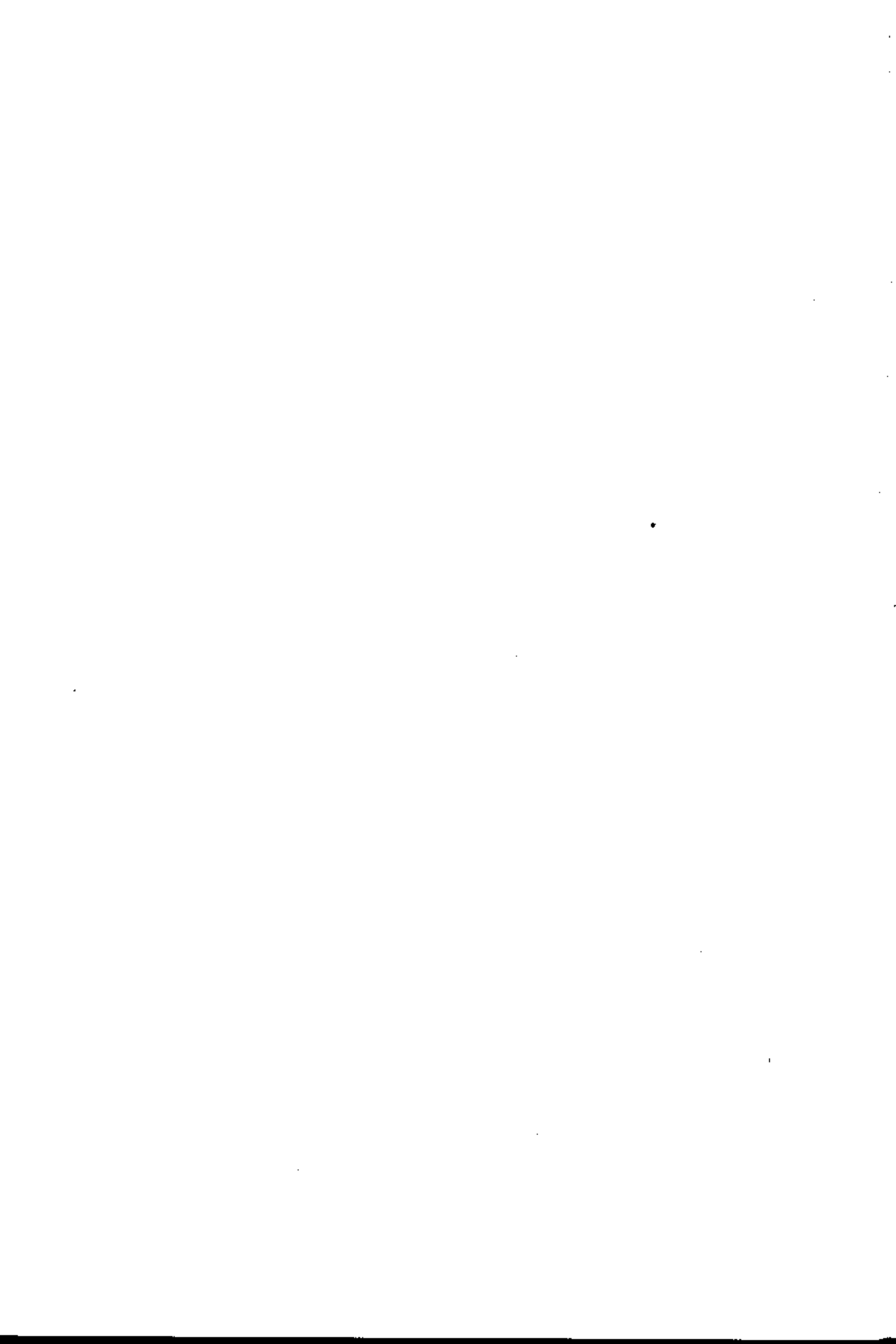
للوهلة الأولى لا تشكل هذه المعطيات الموجزة ما يمكن أن نسميه نظرية في النبوة. غير أننا حين نتفحّص مصنفات إثبات النبوة اللاحقة فيما كتب الجاحظ[2] أو ابن الروندي[3] مثلاً سنجد أن نظرية النبوة عند المسلمين مبنية على تلك المعطيات الأولية. فهي تعتمد على مبدأين. الأوّل ومصدره قرآني مفاده أن الله خلق العالم وسخّره للإنسان. إن الخلق، وهو حسن وصالح، يستمد معناه من مصلحة الإنسان سواء المادية أو الروحية. ومصالح الإنسان متعددة ولا معنى لها إن لم تكن في خدمة «البقاء». المبدأ الثاني هو أن الإنسان إذا تُرك من غير رعاية لا يستطيع البقاء في بيئة العالم المعادية. فهو لا يستطيع التمييز بين ما يضره وينفعه، بين الداء والدواء بين الغذاء المفيد والسُّم القاتل. من هنا أرسل الله المعلمين بهذه المعارف التي بها يتمكن الإنسان من تحقيق إرادة الله في البقاء. هؤلاء المعلمون هم الأنبياء الأولون الذين أُلهموا العلوم والصناعات. لقد تبنّت هذه النظرية سائر الفرق الكلامية وكان لها أثر إيجابي في قبول الإسلام لعلوم الأوائل. غير أن الشيعة توسّعوا فيها توسعاً بالغاً فمنحوا الإمام دوراً علمياً تعليمياً مثيراً للجدل.

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٧.

(٢) الجاحظ، استحقاق الإمامة (في «رسائل الجاحظ»، السندوبي، ص٢٤٦-٢٤٨ والحيوان، ج٥ ص٢٠٢.

(٣) كما نقل عنه الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٦.



الفصل الثالث

الزندقة في وضع الحديث

ومن وجوه الزندقة وضع الحديث. فمن الروايات ما يتهم بعض الزنادقة مثل ابن أبي العوجاء وابن المقفع وصالح بن عبد القدوس وسواهم بوضع الحديث وإدخال البدع في الإسلام.

الأحاديث والروايات التي اتهم الزنادقة بوضعها

شاعت في القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد رواية سيسجلها الطبري في التاريخ وستعرف رواجاً كبيراً. زعموا أن ابن أبي العوجاء لما قُدِّم للقتل قال لجلاديه: «أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام. والله لقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم!»[1]

وكان الجاحظ مطلعاً كما يبدو على هذه الرواية. فهو يتهم ابن أبي العوجاء وإسحاق بن طالوت والنعمان بن المنذر بوضع الحديث من غير أن يوضح طبيعة الأحاديث الموضوعة[2].

في سياق مختلف يعلّل ابن قتيبة فساد الحديث بما دسّه فيه الزنادقة كابن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس بهدف تهجين الإسلام. ومن الأمثلة على ذلك «الأحاديث التي قدّمنا ذكرها من عرق الخيل وعيادة الملائكة وقفص الذهب على جملٍ أورق وزغب الصدر ونور الذراعين مع أشياء كثيرة».

---

(١) الطبري، تاريخ، جIII[1]، ص٣٧٥.

(٢) الجاحظ، حجج النبوة، ١٤٥.

وما قدَّم ذكره في أوَّل تأويل مختلف الحديث: «أحاديث التشبيه كحديث عرق الخيل وزغب الصدر ونور الذراعين وعيادة الملائكة وقفص الذهب على جملٍ أورق عشية عرفة والشاب القَطَط ودونه فراش الذهب»...[1]

ما يشير إليه ابن قتيبة بخفر يفصله أحد معاصريه ممن ينتسب فكرياً إلى المتكلمين بشر المريسي (٢١٨/ ٨٣٤)[2] ومحمد بن شجاع المعروف بابن الثلجي[3] وضرار بن عمرو. وهؤلاء الثلاثة من الأحناف «المُرجئة» ممن يضعهم أصحاب الحديث في خانة «الجهمية». هذا المصنف[4]، مثل ابن قتيبة، يعلل دخول الفساد في الحديث بعمل الزنادقة الذين روَّجوا على رواة الحديث وأهل الغفلة منهم اثني عشر ألف حديثٍ موضوع[5]. ومعلومٌ أن ابن قتيبة تتلمذ للمتكلمين من المعتزلة قبل أن يرتد عنهم ويشهِّر بهم على أثر عودة السلطة إلى أحضان السُنَّة.

من الأمثلة على الأحاديث التي وضعها على قوله الزنادقة يذكر:

«عن حمّاد بن سَلمة (١٦٥/ ٧٨١)[6]، عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي قال: «دخلتُ على ربي في جنّة عدن شابٌ جعد في ثوبين أخضرين»[7].

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٧- ٨ و٢٧٩. و«القطط» هو صاحب الشَّعر الجعد القصير.

(٢) حول بشر المريسي انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧ص٥٣١-٥٤٥. وال EI^2 I, ١٢٧٩-١٢٨٠.

(٣) حول ابن الثلجي راجع الفهرست، ص٢٥٩-٢٦٠. والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٣، ص٣١٥-٣١٨. وابن الجوزي، المنتظم، ج١٢، ص٢٠٩-٢١٠.

(٤) هذا الكتاب وصلنا منه ما رد به عليه الدارمي في كتابه «الرد على المريسي العنيد». وكان قد نقض أحد مصنفات الدارمي في سجال حول «الصفات». والدارمي لا يسميه إلا بهذا اللقب ناسباً إياه إلى بشر المريسي.

(٥) الدارمي، الرد على المريسي، ص٤٩٤، ٥٠٨.

(٦) حول المحدث حماد بن سلمة انظر الفهرست، ٢٨٣ والذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٥٩٠-٥٩٥.

(٧) الدارمي، الرد على المريسي، ص٤٤٦. ولهذا الحديث صيغ عديدة. منها: رواية أخرى: «حماد بن سلمة وأخبرني الحسن بن سفيان، حدثنا محمد بن رافع، حدثنا أسود بن عامر، حدثنا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت ربي جعداً أمرد عليه حلة خضراء». أو: «عن حماد بن سلمة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن=

وفي رواية أُخرى: «أتاني ربي في أحسن صورة. فقال يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت يا رب لا علم لي. فوضع يده بين كتفيّ حتى وجدتُ برد أنامله في صدري»[1]. وفي رواية أُخرى: «روى معاذ بن جبل عن النبي أنه قال صَلَّيتُ ما شاء الله من الليل ثم وضعتُ جنبي فأتاني ربي في أحسن صورة»[2].

ومنها: «عن عبد الله بن عمرو [بن العاص]: قال: «خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر». وقال بعضهم من شعر الذراعين والصدر»[3].

ومنها: «عن حماد بن سلمة عن أبي هريرة: «قيل يا رسول الله ممَّ ربُّنا؟» فقال: «من ماءٍ ممرور لا من أرضٍ ولا من سماء خلق خيلاً فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق»[4].

أما «قفص الذهب» الذي يومي إليه ابن قتيبة وكان أشار إليه في مقدمته بصيغة أُخرى: «قفص الذهب على جملٍ أورق عشية عرفة»، فهو يعيد كما يبدو إلى حديث أو جملة من الأحاديث موضوعها نزول الله يوم عرفة أو غيره من الأيام إلى سماء الدنيا. ونصُّها كما نقلها ابن عراق: «إذا كان عشية يوم عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا فيطلع على أهل الموقف فيقول مرحباً بزواري والوافدين إلى بيتي

=محمداً رأى ربه في صورة شاب أمرد من دونه ستر من لؤلؤ، قدميه. أو قال رجليه في خضرة» أو: «حدثنا ابن أبي سفيان الموصلي، وابن شهريار، قالا: حدثنا محمد بن رزق الله بن موسى، حدثنا الأسود بن عامر، حدثنا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم: رأيت ربي في صورة شاب أمرد جعد. قال: وزاد عليه ابن شهريار: عليه حلة خضراء». ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٣، ص٤٨-٤٩. ونقل ابن عراق روايتين أُخريين: «رأيت ربى في صورة أمرد له وفرة جعد قطط فى روضة خضراء». و«رأيت ربي فى المنام فى أحسن صورة شاباً موفراً رجلاه فى خضرة عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب» تنزيه الشريعة المرفوعة، ج١ص١٤٥.

(١) الدارمي، الرد على المريسي، ص٥٢١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤١.

(٣) المصدر السابق، ص٤٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص٥٠٠. وفي رواية أُخرى: «عن حماد بن سلمة (...) عن أبي هريرة عن النبي قال أن الله تعالى خلق الفرس فأجراها فعرقت ثم خلق نفسه منها» في البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨/١٠٦٦)، الأسماء والصفات، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث (إعادة طبع)، ص٣٤٩.

وعزتي لأنزلن إليكم ولأساوين مجلسكم بنفسي فينزل إلى عرفة فيعمهم بمغفرته ويعطيهم ما يسألون إلا المظالم ويقول أشهدكم أني قد غفرت لهم فلا يزال كذلك إلى أن تغيب الشمس ويكون أمامهم إلى المزدلفة ولا يعرج إلى السماء تلك الليلة فإذا أسفر الصبح ووقفوا عند المشعر الحرام غفر لهم حتى المظالم ثم يعرج إلى السماء وينصرف الناس إلى منى» وفي حديثٍ آخر: «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه أزاران وهو يقول قد سمحت قد غفرت إلا المظالم فإذا كان ليلة المزدلفة لم يصعد إلى السماء حتى إذا وقفوا عند المشعر قال غفرت حتى المظالم ثم يصعد إلى السماء». وفي روايةٍ أُخرى: «رأيت ربي بمنى يوم النفر على جمل أورق عليه جبة صوف أمام الناس»[1]. والراجح أن الحديث الذي يومئ إليه ابن قتيبة كان فيه أن الله ينزل في قفصٍ من ذهب محمولاً على جملٍ أورق.

أما حديث «عيادة الملائكة» فلم تحفظه كتب الموضوعات. غير أن الحاكم الجشمي المعتزلي (٤٩٤/ ١١٠١)، في رسالته التي يشنع بها على أصحاب الحديث من المشبهة والمجبرة، أحصى عدداً من الأحاديث التي ألهمها على ما يقص إبليس لأخوانه المناحيس. وفيها عن أصحاب الحديث أنهم رووا «أنه [أي الله] اشتكت عينه فعادته الملائكة»[2]. وهذا الحديث ينقله الشهرستاني من ضمن مجموعة من الأحاديث مما يتداوله المشبهة: «حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأن العرش لتئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وأنه ليفضل [من العرش إذا استوى عليه] من كل جانب أربع أصابع». ويعلق الشهرستاني أن أكثر هذه الأحاديث مقتبسة عن اليهود»[3].

حديثٌ آخر يذكر الناقد المحدِّث ابن عدي إنه يُنسب للزنادقة. «عن حماد بن سلمة: حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا ثابت البناني، عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا» قال: أخرج طرف خنصره

(١) ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج١ص١٣٨، ١٣٩، ١٤٦.

(٢) الحاكم المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرسي، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٥، ص١٥.

(٣) الشهرستاني، الملل، ج١ ص١٠٦.

وضرب على إبهامه فساخ الجبل». فقال حماد لثابت: تحدث بمثل هذا؟ قال: فضرب بيده في صدره وقال: يقوله أنس ويقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكتمه أنا؟»[1]. وفي رواية أُخرى نقلها ابن حنبل في المسند عن حماد بن سلمة عن أنس بن مالك: «في قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل) قال قال هكذا يعني أنه أخرج طرف الخنصر (...) فقال له حميد الطويل ما تريد إلى هذا يا أبا محمد قال فضرب صدره ضربةً شديدة وقال من أنت يا حميد وما أنت يا حميد يحدثني به أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم فتقول أنت ما تريد إليه»[2]. وكأن ابن عدي يريد أن يعتذر لحماد بن سلمة فيعلق: «وقد قيل إن أبي العوجاء كان ربيبه فكان يدس في كتبه هذه الأحاديث»[3].

محدِّث ناقد آخر معاصرٌ لابن عدي هو ابن حبان ينقل حديثاً يعتقد أن واضعه كان زنديقاً: «عن حماد بن سلمة عن أيوب بن عبد السلام: أن الله تبارك وتعالى إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته». ويعلق ابن حبان: «أيوب بن عبد السلام شيخ كأنه كان زنديقاً وما أراه إلا دهرياً يوقع الشك في قلوب المسلمين بمثل هذه الموضوعات»[4].

إلى مثل هذه الأحاديث التي تدور حول مسألة التشبيه/ التعطيل يومي من غير شك البغدادي فيما كتبه عن عبد الكريم بن أبي العوجاء. لقد «وضع أحاديث كثيرة بأسانيد يغتر بها من لا معرفة له بالجرح والتعديل وتلك الأحاديث التي وضعها كلها ضلالات في التشبيه والتعطيل». كان الطبري كما ذكرنا قد أشار إلى الصيام في «اعتراف» ابن أبي العوجاء. البغدادي أكثر وضوحاً: أن في بعض ما اختلقه ابن أبي العوجاء من الحديث «تغيير أحكام الشريعة. وهو الذي أفسد على الرافضة

---

(١) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٣ ص٤٨.

(٢) أحمد بن حنبل (٢٤١/٨٩٢)، المسند، شرحه أحمد محمد شاكر وأكمله حمزة الزين، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦/١٩٩٥، ج١٠، ص٤٠٣ الحديث رقم ١٢٢٠٠.

(٣) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٣ ص٤٧.

(٤) ابن حبان أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (٣٥٤/٩٦٥)، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود ابراهيم زايد، حلب، دار الوعي، الطبعة الأولى، ١٣٩٦، ج١ ص١٦٥.

صوم رمضان بالهلال وردّهم عن اعتبار الأهلة بحساب وضعه لهم ونسب ذلك الحساب إلى جعفر الصادق»[1].

ومن الذين اتهمهم نقاد الحديث بالزندقة وردوا نقولهم حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس (١٤١/ ٧٥٨ أو ١٥١/ ٧٦٨)[2]، والمحدث الدمشقي محمد بن سعيد المصلوب، أحد تلاميذ السوري محكول (١١٦/ ٧٣٤). الأوّل كان محدثاً مُكثراً وإخبارياً من أهل المدينة. وصفه بعض نقّاد الرجال بأنه «متروك» و«لا يشتغل به» و«ضعيف»، وبعضهم رماه بالزندقة[3]. والسبب نقله لحديثٍ يجيز «اللهو». فقد روى: «أن النبي مرَّ بحسان وقد رضَّ فناء أُطمه وجلس أصحاب رسول الله سماطين وجارية يقال لها سيرين معها مزهر يُختلف به بين القوم وهي تغنيهم وتقول:

هل عليَّ وَيحكُمُ　　　إنْ لهوتُ من حَرَجِ؟

فتبسَّم النبي وقال: لا حرج ان شاء الله»[4].

أما محمد بن سعيد المصلوب فكان مولًى أزدياً أصله من طبرية. وكان محدثاً معروفاً وفقيهاً. روى عن جماعة أشهرهم مكحول وروى عنه جماعة أشهرهم سفيان الثوري. وصفه النقاد بأنه «غير ثقة ولا مأمون» أو أنه «متروك» أو «مُنكر الحديث». «كان «كذاباً»» بحسب ابن حنبل[5] و«زنديقاً» على ذمة البخاري[6]. وقيل أنه صلب على الزندقة من هنا لقبه «المصلوب»[7]. ومما أُضيف إليه: «لا بأس إذا كان كلاماً حسناً أن تضع له إسناداً»[8]. وأنكروا عليه زيادة أضافها إلى آخر

---

(١) البغدادي، الفرق، ص٢٥٦.

(٢) حوله أنظر بعد.

(٣) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٥٣٧-٥٣٨.

(٤) المصدر السابق، ج١ ص٥٣٨.

(٥) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٣ ص٥٦١.

(٦) البخاري، كتاب التاريخ الكبير، ج١ ص٩٤.

(٧) بعض النقاد يرد عنه تهمة الزندقة وينكر خبر مقتله على الزندقة، الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٣ ص٥٦٢.

(٨) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٧ ص٣١٧-٣٢١.

حديث شهير: «عن محمد بن سعيد المصلوب عن حميد عن أنس مرفوعاً: أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله»[1].

هذا ما وقعنا عليه مما اتهم الزنادقة بوضعه مع أن الروايات في هذا الشأن تجعل موضوعات الزنادقة بين أربعماية وأربعة عشر ألف حديث. رأينا ابن أبي العوجاء يعترف بأربعة آلاف. ورأينا المريسي يتحدّث عن اثني عشر ألفاً. وزعموا أن زنديقاً اعترف للمهدي بوضع أربعماية[2]. وثالث أمام الرشيد بألف[3]. وفي إحدى صيغ الخبر الأخير يتحول الألف إلى أربعة آلاف[4] أو أربعة عشر ألفاً[5]. وكل ذلك كناية عن العدد الكبير المتعسر على الإحصاء.

بالإضافة إلى وضع هذه الآثار اتهم الزنادقة باختلاق ونشر صنفٍ آخر من الأدبيات. في كتاب الهند يستنتج البيروني أن هناك تبايناً كبيراً بين تصور العلماء الهنود للعالم وبين ما نصّت عليه الكتب الدينية. ولا يفوته أن يلاحظ أن الأمر نفسه موجود في الإسلام. لكن المفكر المسلم يعتقد أن الإسلام، إذا عدنا للقرآن، بريءٌ من الخرافات المنسوبة للإسلام والمنتشرة في العامة حول هيئة العالم. فهذه الخرافات دلّسها على ذوي الغفلة قومٌ من أعداء الدين انتحلوه ظاهراً ليكيدوا لأهله. وقبلها البسطاء في ميلهم الطبيعي للخرافات وأثبتوها في كتبهم. أعداء الإسلام هؤلاء صنفان. ثمّة من جهة ما يسميه البيروني «المكايد اليهودية». وثمّة من جهة أُخرى الزنادقة من أتباع ماني، كابن أبي العوجاء وابن المقفع، الذين ما اكتفوا بتشكيك ضعاف الغرائز من المسلمين لناحية «التعديل والتجوير» بهدف إمالتهم إلى التثنية بل دسوا أيضاً تمويهات ماني، ماني الذي لم يقتصر جهله على ما في مذهبه لكنه تعدى ذلك إلى الكلام في هيئة العالم بخلاف ما يعرفه العلماء. وصار كل ذلك منسوباً إلى الإسلام يتعرض من يخالفه إلى الاتهام بالإلحاد وسفك الدم[6].

---

(١) السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج١، ص٢٦٤.

(٢) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج١ ص٢٤٥.

(٣) ياقوت، إرشاد الأريب، ص٩٥.

(٤) السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج٢ ص٤٦٨.

(٥) العقيلي (٩٣٤/٣٢٣) بنقل ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج١ ص١١.

(٦) البيروني، الهند، ص٢١٩-٢٢٠.

وفي موضع آخر حين يعرض ناقداً لتقويم الصوم عند الإسماعيليين والشيعة يسوق قصة ابن أبي العوجاء كاملةً كما وردت في الطبري كأنه يدل، كالبغدادي، على مصدر ذلك التقويم[1].

في الطرف الآخر من دار الإسلام لا يختلف ابن حزم عن البيروني في ملاحظة «المصيبة» في تصورات بعض المسلمين لهيئة العالم. فهؤلاء «لا يعمل عندهم إلا ما جاء من طريق مقاتل بن سليمان والضحاك بن مزاحم وتفسير الكلبي وتلك الطبقة وكتب السدي التي إنما هي خرافات موضوعات وأكذوبات مفتعلات ولدها الزنادقة تدليساً على الإسلام وأهله فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح من أن الأرض على حوت والحوت على قرن ثور والثور على الصخرة والصخرة على عاتق ملك والملك على الظلمة والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله عز وجل...»[2] وفي السياق نفسه يعتقد المفكر الأندلسي أن العهد القديم، حينما نرى ما فيه من الأخطاء الفاحشة، نستنتج أنه قد حرّفه لا بد بعض الزنادقة الذين سخروا من اليهود وأضلّوهم[3].. وفي إشارة إلى ابن سبأ يتهم ابن حزم اليهود بمحاولة إضلال المسلمين[4]، كما فعلوا في المسيحية حين رشوا بولس اليهودي ودسوه في النصارى ليحرفهم عمداً عن دين المسيح[5].

بين إسلام الكلام وإسلام الحديث

ما يشير إليه البيروني وابن حزم هو تلك الثقافة التي سجّلتها كتب البدء ومصنفات التفسير. وهي روايات تتخذ أحياناً شكل الحديث نقلها مقاتل بن سليمان (١٥٠/ ٧٦٧) والسدي المفسر والكلبيان محمد بن السائب صاحب التفسير (١٤٦/ ٧٦٣) وابنه (٢٠٤/ ٨١٩) وسواهم من المفسرين وأصحاب الأخبار ونسبوها في الغالب إلى ابن عباس وكعب الأحبار ووهب بن منبه، وتداولها القصاصون. موضوعها بدء الخلق وقصص الأنبياء وحوريات الجنان وعذاب النار

---

(١) البيروني، الآثار، ص٦٤-٦٨.
(٢) ابن حزم، الفِصل، ج٢، ص٢٣٤-٢٣٧.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢١١ و٢٢٤ و٢٣١ و٢٤٩ و٢٥٠.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٥-٣٢٦.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٥.

والسموات وساكنيها وعالم الجن والغيلان. إنها في الواقع ألف ليلة وليلة إلهية وميتولوجيا الإسلام الذهبية تتوجّه إلى الوجدان فتثير التقوى والعجب والانفعال. على الرغم من مصادرها المختلفة، فهي إسلامية أصيلة ما دامت قد كيَّفت وجدان أجيالٍ لا تُحصى من المسلمين، وتعبّر أفضل تعبير عن المخيال الإسلامي في أعمق بناه وأصلبها وأقربها اتصالاً بحياة المسلمين الروحية. لقد كانت في القرن الهجري الأوّل/السابع للميلاد وحتى منتصف القرن الثاني / الثامن للميلاد ثقافةً عالمة. وحين حلّت محلها مع النهضة الكلامية ثقافةٌ عالمة أُخرى ذات مصادر أُخرى وتعتمد على أدوات معرفية مختلفة، تحوّلت ولقرونٍ طويلة إلى ثقافة العامة. إن التوتر بين الثقافتين الذي نرى آثاره في ملاحظات البيروني وابن حزم بدأ في الواقع في النصف الثاني من القرن الثاني مع النظام والجاحظ ونظرائهما من أهل الكلام. فالمتكلم الذي يمثل ثقافة النخبة هو رجلٌ ميسور في الغالب، يعي أهمية نفسه، ويثق بعقله وبحسه النقدي، ذو حشرية علمية، نهم إلى المعرفة، يبحث عن «علل الأشياء» في أفق متسع. في فهمه للعالم وللإسلام وفي معالجة المشكلات التي تُثار أمام إيمانه لا يثق بحكايات كعب الأحبار وأخبار ابن الكلبي وروايات القصاصين ولكنه يعود إلى المعارف العلمية الحديثة العهد، وإلى نظامٍ عقلاني يشارك به سواه من نظرائه من جميع الملل المتواجدة في دار الإسلام وخارجها. وهو ينظر باحتقار إلى العامة وإلى معارفها. فهي عنده جاهلة ومقلّدة، ميّالة إلى الخرافات، غير قادرة بنفسها على معرفة الله حق معرفته، وغير مسؤولة، بل لا تستحق أن تبعث يوم القيامة إنما تتحوّل إلى غبار[1]. غير أن النظام والجاحظ كانا أميل إلى التحليل وإلى البحث عن الأسباب. وخلافاً لهذين المفكرين فإن النخب اللاحقة في حرصها على إنشاء تصوُّرٍ يتفق فيه الإسلام مع المعطيات العلمية أو المعتبرة علمية، ومع العقلانية أو ما يحسبه هذا أو ذاك عقلانيةً، دأبت حتى يومنا هذا على رد تلك «الخرافات» أو حسب التسمية التبخيسية

(١) كان هذا رأي ثمامة بن أشرس على ما يقول ابن الروندي، راجع الخياط، الانتصار، ص٨٦. وقارن بما يذكره الأشعري، مقالات، ص٤٨٢. وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٤٩. والمسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣٢.

«الإسرائليات»، متهمة اليهود والزنادقة باختلاقها ونشرها في الإسلام، غير منتبهة إلى قيمتها الوجدانية والفنية.

وبين «التشبيه» و«التعطيل»

لقد لاحظنا أن الأحاديث التي يتهم الزنادقة، فلان وفلان، بوضعها تتصل بمسألة «التشبيه» من حيث موضوعها وبمشكلة وضع الحديث وبالخصومة التي نشبت بين المتكلمين وأصحاب الحديث بشكل عام.

لقد تحوَّل الحديث إلى مشكلة في القرن الثاني عندما سقط النظام المعرفي الذي يحمله إلى مرتبة الثقافة العامية الانفعالية وسقط العالمون به إلى مرتبة الحشو أو الحشوية. وبرز إلى العيان ما فيه من الاختلاف والتناقض، على وجهٍ خاص في الحديث ذي الصبغة المذهبية. إذ كانت كل فرقة قد اصطنعت لنفسها مجموعة من الأحاديث النبوية المفصَّلة على مقاس مقالاتها ومعتقداتها. واضطلع ممثلو الثقافة العالمة الجديدة بنقد الحديث والرواة ملحين في آن واحد على تناقضات الحديث الداخلية وعلى تعارضه مع القرآن ومع العقل الكلامي. كان أشهر من عُرف بنقد الحديث بشر بن المعتمر وضرار بن عمرو والنظّام. لم يُحفظ من أشعار بشر في هذا الباب إلا النادر[1]. أما ضرار، وكان قاضياً علَّمته تجربته في القضاء أن يقارن بين دعاوي المتخاصمين ويواجه بعضهم ببعض، فقد نقل التجربة، كما يبدو، إلى تخاصم الفرق المذهبية في احتجاج كلٍ منها بما أنتجته لنفسها من الحديث. هذا ما صنعه، كما نقلوا، في «كتاب التحريش والاغراء» ليبرز تناقض الحديث. و«تناقض الحديث» كان كذلك موضوعاً لأحد مصنفاته[2]. أما النظّام، أستاذ عصره بلا

---

(١) مما يُنقل عن بشر (٢١٠/ ٨٢٥) قوله في قصيدته الشهيرة (الحاكم الجشمي المحسن بن كرامة البيهقي (٤٩٤/ ١١٠١)، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرسي، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٥ص١٦):

يـروي أحـاديـث ويـروي نـقـضـهـا مـخـالـف بـعـض الـحـديـث بـعـضـهـا

(٢) من مصنفات ضرار (قبل ٢٠٠/ ٨١٦) في الفهرست، ص٢١٥ «تناقض الحديث» و«كتاب التحريش والإغراء» وفيه، يقول ابن الروندي، روى ضرار الأحاديث التي ترويها كل فرقة لما هي عليه عن النبي. ومراده إظهار التناقض والاختلاف. ويعلق ابن الروندي-كما نقل عنه الخياط في الانتصار، ص١٣٦، =

منازع، فقد أخضع لتحليلٍ دقيق المعتقدات الشعبية وطرائق المفسرين التخيلية. وكان يتهم نقلة الحديث بالتزوير والاختلاق يفعلون ذلك إما جهلاً وإما ميلاً منهم إلى الإثارة والإتيان بالغريب وإما بدافع المصلحة المادية. من هنا صار الحديث متناقضاً ومناقضاً للقرآن وللعقل[١]. وقد نقل ابن قتيبة بعضاً من نقد المتكلمين للحديث ورجاله[٢]. في ذلك الحين، بين البرامكة والمأمون، كان المتكلمون في موقع مهيمن. غير أن التوتر الذي بعثوه أسفر في ردة فعل عنيفة عن استنهاض تيّار مناوئ من أهل الحديث ـ سمّاهم خصومهم من باب التحقير «النابتة» و«العثمانية» ـ خص أصحابه أنفسهم باسم «أهل السنّة»[٣]، جاعلين لـ«السّنة» عُنواناً عدائياً يتلخّص في إعلان الحرب المقدّسة على «القدرية» و«الجهمية» و«الرافضة» وأصحاب الكلام، وعنواناً إيجابياً هو توكيد عدم خلق القرآن وإثبات الصفات وخلق أفعال العباد والدفاع عن عثمان ومعاوية. ومن جهةٍ أُخرى نجح المحدثون في القرن الثالث وما بعده في تحويل النقل إلى علمٍ صارم احتكرته النخبة منهم فطهّرته من علائقه الشعبية ورفعته إلى مرتبة الثقافة العالِمة. كما أن بعض المتكلمين

=أن المعتزلة استحسنوا هذا الكتاب وتسلقوا به على فساد الأخبار. وحول ضرار أنظر:
J.van Ess, "Dirar b.'Amr und die Gahmiyya", in *Der Islam*, Berlin, t.43, 3 (1967), p.241-279, et t.44,1 (1968), p.1-70. D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, p.66-69.

(١) انتقاد النظام نقله الجاحظ في الحيوان ج١ص٣٤٣، ٣٤٦ وج٢ ص١٥٣-١٥٤ وج٤، ص٢٤٧-٢٥٣ وفي كتاب الأخبار وكيف تصحُ الذي احتفظ نشوان الحميري بقطعة منه في الحور العين، ص٢٣٠-٢٣٥. وقد نشر هذه القطعة:
J. van Ess, "Ein unbekanntes Fragment des Nazzam" in *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, Harrassowitz, 1967, p. 171-179.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص١٩-٢٢، ٣٣، ٤٢، ٤٣ إلخ.

(٣) من الثابت أن هذه التسمية كانت قيد الاستعمال في آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي على الأقل. فحين نُصّب ابراهيم ابن المهدي خليفةً عام ٢٠١/٨١٦ أيّده أصحاب الحديث وسموه الخليفة «السني». وقال ابن الزيات في هجاء إبراهيم: (الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٢٨-٢٩)

وتزعم هذه النابتية أنه ... إمامٌ لها فيما يُجنُّ وما يبدي
يقولون سنيٌ فأية سنةٍ ... تقوم بجون اللون ثغل القفا جعدِ

كما أن المأمون في رسالته إلى ولاته بشأن خلق القرآن المدونة سنة ٢١٨/٨٣٣ يذكر أن أصحاب الحديث «نسبوا أنفسهم إلى السنة... وأنهم أهل الحق والدين والجماعة»، الطبري، تاريخ، جIII^{2} ص١١١٤.

التائبين وسواهم من أبناء الاعتزال غير الشرعيين، ممن انتبه إلى ما يثيره الجدل من القلق الروحي والشكوك، تولّوا رفع الحديث إلى مرتبة السلطة المعرفية كبديلٍ للعقل الكلامي والحدس الصوفي. وما أن حل منتصف القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي حتى كان أحمد بن حنبل قد حلّ محلِ النظّام. وتغيّرت شروط النزاع. في الجدل المستأنف بين الكلام والسنة الجديدة الحاملة بدورها لجملة من المقولات العقائدية، ـ ومواضع الخلاف بين الفريقين معروفة[1] ـ، حيث يناضل أهل الحديث خصومهم بالآثار والروايات، في الحين الذي لم يعُد ممكناً للمتكلمين، أياً ما كانت المدرسة التي ينتمون إليها، رد سلطة الحديث مثلما كان يفعل النظام أو ضرار أو سواهما من أساتذة الكلام، ولد تأويل الحديث بموازاة تأويل القرآن، كما ظهرت مقولة الزنادقة، وبمقدارٍ أقل مقولة اليهود، كمخرج لما استعصى على التأويل. وظهرت مقولة الزنادقة في عملية أُخرى اضطّلع بها علماء الحديث أنفسهم قرناً بعد قرن، ونعني عملية تطهير الحديث التي كانت في آن واحد عملية تطهير لعقيدة أهل السنّة. لكن إذا كان المتكلمون قد أنشأوا نقد الحديث فإن المحدثين لم يكن ممكناً لهم أن يخلقوا إلاّ ما أسموه «نقد الرجال» فجرحوا الرواة أو عدّلوهم دون اعتبار مباشر للمتن. في السياق عينه الذي ظهرت فيه في مصنفاتهم في نقد الرجال مقولات «الكذابين» و«الوضّاعين» و«المتروكين» و«الضعفاء» و«الأرفاض» و«الخوارج» وسوى ذلك ظهرت مقولة «الزنادقة» لتحمل وزر الحديث المشبوه. إن المحدثين لم يخصوا دائماً هذه الفئة المفترضة بنوع خاص من الاختلاق. خلافاً لذلك، فإن المتكلمين والمدافعين التأويليين عن الحديث مثل ابن قتيبة، خصّوا الزنادقة بوضع الأحاديث المفرطة في تشبيهيتها أو المستنكرة معرفياً. في مواجهة أصحاب الحديث الذين تُختصر الحجّة عندهم باتهام خصومهم بالزندقة رأساً ومباشرةً وبأنهم استلهموا مقالاتهم من غير المسلمين، اتخذ رد الخصوم وسائل حجاجية مشابهة: هذه الأحاديث التي يسوقها الخصوم

---

(1) Voir sur ce sujet: D. Gimaret, *Théories de l'acte humain;* idem, *"Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite"*, *BEO*, t. 29 (1977), p.157-178; J.van Ess, *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entslehen prädestinatianischer überlieferung.* Berlin, 1975; idem, "Kadariyya", *E.I.*[2], IV, 384-388; W.M.Watt, "Djahmiyya", ibid[2], 398-399.

لإثبات مذاهبهم في الجبر والتشبيه أنما دسَّها الزنادقة في دفاتر أهل الغفلة من المحدثين.

على أن اللجوء إلى «الزنادقة» لم يكن إلا أحدى الوسائل. لقد رأينا أن معظم الآثار موضوع الشبهة مروية عن حماد بن سلمة الذي كان يُعتبر من كبار المحدثين ورؤسائهم. ولما لم يكن ممكناً اتهامه في دينه، اتهم في فطنته. وزعم ابن الثلجي أن ذلك التشبيه المفرط ظهر عند حماد على أثر زيارة قام بها إلى عبادان حيث تلبَّس به أحد شياطين البحر[1]. ولا غرابة في ذلك فإبليس في كيده ومكره قد يتخذ زي المحدث ويطوف في الأسواق ويبث الأكاذيب على رسول الله[2]. وقيل أيضاً أن حماداً كان ضعيف الذاكرة يستعين بالكتب ومن هنا دُسَّت تلك الأحاديث في دفاتره من غير علمه[3]. فعل ذلك ابنه زيد على قول البعض[4]، أو تلميذه شيخ بن أبي خالد على قولٍ آخر[5]. ولما كان ابن أبي العوجاء قد صار رمزاً وعلماً لوضع الحديث فقد جعلوا بينه وبين حماد نسباً فقالوا أنه كان «ربيب» حماد. وهكذا تمكن من دس تلك المنكرات في كتبه[6]. هذا مع أن الرجلين كانا من جيلٍ واحد، وأن تلك العلاقة كانت مستحيلة في ذلك الوقت. إذ لم يكن ممكناً لحماد المولى صاحب الدكان أن يتزوَّج امرأةً عربية أنسلت معن بن زائدة. ورأينا ابن حبان يتهم أيوب بن عبد السلام أحد شيوخ حماد. وقالوا أيضاً أن ابن الثلجي نفسه اختلق تلك الأحاديث ونسبها إلى حماد مكايدةً منه لأصحاب الحديث، الحنابلة منهم بوجهٍ خاص[7].

أياً ما كان العذر في استنباط مقولة الزنادقة واضعي الحديث، فإن «التشبيه» أو «التجسيم» الذي تعبر عنه تلك الأحاديث، لم يكن غريباً عن تمثُّل الألوهة لدى

---

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٥٩٣.
(٢) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج١، ص١١٥-١١٦.
(٣) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٥٩٣.
(٤) ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج١ ص٦١.
(٥) المصدر السابق، ج١ ص٦٧.
(٦) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٣ ص٤٧.
(٧) المصدر السابق، ج٣ ص٤٧.

عامة المسلمين «السنيين» منهم أو الشيعة في القرن الثاني. فالله ليس هذا الكائن الذي لا يمكن تخيله في «صورة» ما، كإله المتكلمين البارد المجرَّد المُقَيِّد عباده بألف شرط وشرط والمقيَّد هو نفسه بالأشراط ذاتها، والذي لا يوصف إلا بالنفي. خلافاً لما يعتقد الجهميون وسواهم من منكري «الصفات»، إن الله، كما جاء في الحديث، يُرى بالحواس. نعم! وهو ينزل إلى سماء الدنيا ليلاً ليسمع طالبي المغفرة وأصحاب الحاجات. وهو محدود بحد وجالس على العرش لا يملؤه بالكامل، العرش الذي «يئطُّ» تحته. يسمع بسمع ويبصر ببصر ويتكلم بكلام. ذو وجه وعينين وأُذُنين وجنب وفم وأضراس ويدين وذراعين وأصابع وساق وقدم. يضحك «حتى تبدو نواجذه» ويعجب ويفرح ويستحي ويغار ويتردد ويمل ويهرول أيضاً[1]... صحيح أن الأحاديث التشبيهية ستصبح مع الوقت مستغربة وستخضع للتأويل. بيد أن كثيراً من المحدثين في القرن الثاني والثالث وما بعد ذلك صحّحوا تلك الآثار وقرأوها كما هي من غير تأويل[2]. فالنظّام حين يذكر في معرض النقد حديث «الصورة» وحديث النزول على عرفة وحديث انتفاخ الله على العرش عندما يغضب يعتبرها من معتقدات أصحاب الحديث والأحاديث الصحيحة عندهم[3]. والحديث الأوّل، بمختلف رواياته، عدَّل رجاله كثيرٌ من النقاد وكان في المجموعة الشيعية التي كان يُعتبر رجالها في القرن الثاني من القائلين بالجسم والصورة ومن أوحش المشبهين[4]. وثمّة من يصحح جميع تلك الأحاديث بما فيها حديث عرق

---

(1) Voir D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1977.

(٢) أُنظر مثلاً كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجلّ لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١/ ٩٢٤) فهو يثبت كثيراً من أحاديث الرؤية والضحك والنزول وسواها، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

(٣) الجاحظ، كتاب الأخبار (*Der Orient*) ص١٧٩ لكن يلزم تصحيح النص المطبوع السطر السابع على ما يلي: «وهم الذين رووا أن حملة العرش فرق غضب الله يثقل العرش على كواهلهم».

(٤) لم ينكر رواة الإمامية أن هشام بن الحكم كان يقول أن الله جسم وأن معاصره الجواليقي يروي صورة الشاب الأمرد الجعد القطط. غير أن الرضا أنكر مثل هذه النقول، ابن بابويه، التوحيد، ص٩٧-١٠٤. وقد أثبت الناشر، ص٩٧ «الشاب الموفق» الواردة في الحديث والصحيح كما هو معلوم «الشاب الغرانق». الكليني، الكافي، ج١ ص١٠٠-١٠١. الكشي، رجال، ٢٥٢. يقول الخياط في الانتصار، ص٧: «لأن الرافضة تقول وهي معتقدة إن ربها جسمٌ ذو هيئة وصورة يتحرّك ويسكن ويزول وينتقل=

الخيل[1]. وكذلك حديث «الخنصر» فهو من الصحيح عند ابن حنبل والترمذي والذهبي[2]. وحديث النزول على عرفة غير منكر عند الدارمي الذي يستشهد به في نقضه للجهمية ومثله حديث أطيط العرش[3]. وإحدى روايات هذا الحديث تصور الله تلك الليلة ممسكاً بيده ما يشبه اللوح كتبت فيه أسماء المؤمنين بالصورة[4]. ونرى أحد خصوم الإمام الدارمي من «الجهميين»، من معاصري ابن قتيبة، لا يرد حديث خلق الملائكة من نور الذراعين بل يتمحّل له التأويلات الغريبة[5]. أما حديث «اللهو» المروي عن حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس فهو يتناسب تماماً مع دين الحجازيين الذي لم يكن يرى آنذاك حرجاً في اللهو. والشيء نفسه يقال عن «الزيادة» في حديث لا نبي بعدي المروي عن المصلوب فهي لم تكن تثير الشبهات[6]. وبالمختصر كما يقول الدارمي لخصمه أن الزنادقة لا يستطيعون أن يخدعوا العلماء فيروجوا عليهم الحديث الكاذب. إنما تريد بمثل هذه الحكايات أن تهجّن العلم وأهله. «وكيف دلّس الزنادقة على أهل الحديث اثني عشر ألفاً ولم يبلغ ما روي عن رسول الله وأصحابه اثني عشر ألف حديث بغير تكرار؟ إذاً رواياتهم كلها من وضع الزنادقة في دعواك؟»[7]

حين يدعي المتكلمون أن أصحاب الحديث، هؤلاء الحشويين المساكين، قد

=وأنه كان غير عالم فعلم وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره» وص ١٤٤: «وهل كان على الأرض رافضيٌ إلا وهو يقول إن الله صورة ويروي في ذلك الروايات ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم إلا من صحب المعتزلة فنفته الرافضة عنها؟» وانظر الشهرستاني، الملل، ج١ ص١٨٤-١٨٥.

(١) أبو علي الأهوازي، مصنف كتاب بيان في شرح عقود أهل الإيمان، ذكره السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج١، ص٢٨.

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، ج١٠، ص٤٠٣ الحديث رقم ١٢٢٠٠. الترمذي، الجامع الصحيح، ج٥، ص٢٦٥-٢٦٦. في تفسير سورة الأعراف، الحديث ٣٠٧٤. الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١، ص٥٩٣.

(٣) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٨٧.

(٤) السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج١ ص٢٦-٢٧. إلا أن الروايات الأُخرى للحديث اعتُبرت موضوعة.

(٥) الدارمي، الرد على المريسي، ص٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠١، ٥٤١.

(٦) ينقل الجاحظ قولاً منسوباً لعائشة: «قولوا لرسول الله صلى الله عليه وسلّم خاتم النبيين ولا تقولوا لا نبي بعده»، الحيوان، ج١ ص٣٤١.

(٧) الدارمي، الرد على المريسي، ص٥٠٨، ٥٠٩.

أضلّهم الزنادقة، فهم في الواقع يحاكون على نحوٍ ما أصحاب الحديث. فهؤلاء كانوا البادئين في التشهير بخصومهم وبالأدعاء أن مقالاتهم مأخوذة عن غير المسلمين وباتهامهم رأساً ومباشرةً بالزندقة. فهم لا يجادلون ولا يناقشون لكن يفتعلون الروايات ويفتون. وكلما وجدوا الفرصة السياسية السانحة حكموا بالكفر على خصومهم حُكماً متزمتاً وعنيفاً وخطيراً.

وبالأصل فالكلام عندهم، هذا المراس الذي يُخضع المتكلم خلاله سلطة النص لرأيه الشخصي، مدعياً القدرة على تقرير الحقائق المطلقة، لا يقود في الواقع إلا لتكاثر المذاهب الشخصية وللحيرة. وهذا هو طريق الزندقة الذهبي. ولأمرٍ ما قيل: «من طلب الدين بالكلام تزندق»[1]، عبارة غدت شعار المحدثين والراية التي يرفعونها في حروبهم. «لقد قال بعض أهل العلم لا تهلك هذه الأمة حتى تظهر فيهم الزندقة ويتكلموا في الرب»[2]. على أن نفهم أنَّ «تكلموا» تعيد هنا إلى الكلام. فنحنُ لا نستطيع أن نعرف إلى أين تؤدي هذه الطريقة في طرح الأسئلة الوقحة وفي البحث عن العلل والأسباب. من هنا يتسرَّب الشيطان ويسأل: من خلق الإنسان؟ ـ الله. يجيب الإنسان. فيتابع اللعين: ومَن خَلَق الله؟[3] اليس هو أول من جادل واستعمل القياس وقال برأيه رافضاً أمر الله له بالسجود لآدم؟[4] الصواب هو في لا كيف. ورفعوا إلى النبي هذا الحديث: «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين كان حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فيذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام». وفي رواية أُخرى: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوشك أن يظهر شياطين كان

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٦١ والمصنف ينسب هذا القول لأبي يوسف الحنفي قاضي الرشيد. وانتقاد ابن قتيبة للكلام وأهله يصب في الاتجاه نفسه.

(٢) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٦١-٢٦٢. وعلى ما في السيرة، ج٢ ص١٥٧ هذه الأسئلة طرحها اليهود على النبي.

(٤) هذه «أوّل شبهة وقعت في الخليقة» ومنها تناسلت سائر الشبهات المذهبية في تاريخ البشر وفي تاريخ الإسلام خاصة. هذا ما يعتقده الشهرستاني الذي ينقل عن التوراة والإنجيل، كما يصرح، المناظرة التي جرت بين إبليس والملائكة حول هذه المسألة، الملل، ج١ ص١٦-٢٠. هذا وقد رُفعت قصة إبليس في وجه أبي حنيفة ومدرسته، الكليني، الكافي، ج١ ص٥٨. الزبير بن بكار، الموفقيات، ص٧٦.

سليمان أو ثقهم في البحر، يصلون معكم في مساجد كم ويقرؤون معكم القرآن ويجادلونكم في الدين، وإنهم لشياطين الانس»[١]. لا نعرف إلى أي حدث يشيرون بسنة ١٣٥/ ٧٥٢.

إذا كان الجدل من ابتداع الشيطان فإن مقالة القرآن المخلوق هي بدعة يهودية. أوّل من قال بها الساحر اليهودي لبيد بن أعصم الذي كان حاول تسحير النبي. وعنه نقلها طالوت ابن اخته إلى الشيعي الغالي بيان بن سمعان الذي لقّنها للجعد بن درهم ولجهم بن صفوان[٢]. ثم أحياها في العراق بشر المريسي. وكان أبوه الصبّاغ اليهودي الكوفي قد أفسد دين قومه ببدعة تتصل على وجه الدقة بكتابهم[٣].

أما مقالة نفي «الصفات»، وهي «التعطيل» بعينه، فهي مأخوذة عن الزنادقة. ذلك أن جهم بن صفوان الذي نشرها في الإسلام فنسبت إليه، من هنا سُمّي نفاة الصفات الجهمية، استلهم «زنادقة النصارى» لما أعياه الجواب على أسئلة السمنيين حول الله[٤]. وتابع أنباط العراق من أبناء اليهود والنصارى فجدوا في هدم الإسلام وأظهروا للمسلمين «أغلوطات من المسائل وعمايات من الكلام يغالطون بها أهل الإسلام ليوقعوا في قلوبهم الشك ويلبسوا عليهم أمرهم»[٥]. لم يضع الزنادقة الآثار الذي تؤكد صفات الله بل وضعوا أحاديث من مثل: «إن الله لا يُدرك بشيء من الحواس» المروي كذباً عن ابن عباس. لأن الذي لا يدرك بالحواس هو لا شيء. وهذا هو بالضبط مذهب الزنادقة في نفي وجود الله[٦].

ومثله القول بالقدر. فهو من ضلالات الزنادقة. لو كانت لفظة «الزندقة» معروفة في القرن الهجري الأوّل/ السابع للميلاد لكان قال الحديث بكل تأكيد «القدرية هم

---

(١) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج١، ص١١٦. والسيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج١ ص٢٥٠. والمصنفان يضعفان هذه الأحاديث.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٣٨٢.

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧ ص٥٣٧-٥٣٨.

(٤) ابن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، ص٦٦.

(٥) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٥٩.

(٦) الدارمي، الرد على المريسي، ص٥٠٨..

زنادقة هذه الأمة» بدلاً من «القدرية مجوس هذه الأمة». على كل حال سيتلافى المحدثون هذا النقص وسيقول الحديث «تفترق أمتي على سبعين أو إحدى وسبعين فرقة كلهم فى الجنة إلا فرقة واحدة الزنادقة و[هم] القدرية» أو« تنفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا فرقة واحدة وهي الزنادقة» أو «عن أبي هريرة مرفوعاً يكونون قدرية ثم يكونون زنادقة ثم يكونون مجوساً وأن لكل أمة مجوساً وأن مجوس أمتي المكذبة بالقدر»[(١)].

ولم يكن أصحاب الحديث ليكتفوا بتسديد الروايات المسندة إلى نحور خصومهم. بل تعدوا إلى قتلهم كلما شكلوا المؤسسة الدينية الرسمية للخلافة، كما فعل الأمويون بالقدريين غيلان الدمشقي وتلميذه صالح[(٢)] وبالجعد بن درهم وبجهم بن صفوان الذي صار عنواناً لهذه المقالات. في خلافة الرشيد كان إنكار «الصفات» يعرّض للمضايقة وصار الجهميون يُنعتون بالزنادقة[(٣)]. فأبو نواس مثلاً، أيام الرشيد، في تحريضه على أبان اللاحقي، لم يجد أفضل من أن ينسب إليه مقالات الجعد بن درهم ويتهمه على ذلك بالزندقة[(٤)]. وحين تولى إبراهيم ابن المهدي الخلافة سنة ٢٠١/٨١٦ وتَسمّى بالخليفة «السُني» ـ بعدما كان يحترف الغناء ـ سيق بشر المريسي إلى مسجد الرصافة وطُلِبَ منه أن «يتوب» عن مقالاته[(٥)]. وزادت «المحنة» من عنف أهل السنّة مع المتوكل. وسيقول الحديث آنذاك: «سيكون في أمتي مسخ وذلك في قدرية وزنديقية». وعليه، يقول الدارمي: «إن التجهم عندنا باب كبير من الزندقة يستتاب أهله فان تابوا وإلا قُتلوا»[(٦)].

---

(١) السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج١ ص٢٤٨، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١. ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج١ ص٣١٠-٣١١، ٣١٦.

(2) J.van Ess, "Les qadarites et la Gahmiy (y)a de Yazid III", *Studia islamica*, Paris, XXXI (1970), p.269-286.

(٣) في رثاء الأصمعي للمحدث سفيان بن عُيينة (١٩٨/ ٨١٤): ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢ ص١٣٥-١٣٦.

ومن زنادقةٍ جهمٍ يقودُهُمُ قوداً إلى غضب الرحمن والنار!

(٤) أنظر بعد.

(٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٤، ص٤٨٠-٤٨١.

(٦) الدارمي، الرد على المريسي، ص٥٦٣.

وكانت هذه «الفتوى» تكاد ترقى عندهم إلى مرتبة السُّنة إذ سندوها إلى سابقة تاريخية أكثروا من تداول أخبارها: «حدَّثنا قُتيبة حدَّثني القاسم بن محمد حدَّثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب عن أبيه عن جده قال شهدتُ خالد بن عبد الله القسري بواسط في يوم أضحى وقال ارجعوا فضحوا تقبَّل الله منكم فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلِّم موسى تكليماً تعالى الله علواً كبيراً عما يقول الجعد ثم نزل فذبحه». والحال يقول الدارمي أن المسلمين آنذاك لم ينكروا على خالد ما صنع بل وافقوه على قتل ذلك الزنديق[1]. فكأن الشيخ يريد أن يذيق معاصريه من الجهمية ما ذاق الجعد.

التقويم الشيعي لشهر الصيام

ليس من شأننا التوقف عند تاريخ الخلاف العقائدي أو السياسي بين الشيعة، على اختلاف اتجاهاتهم، وخصومهم، على تنوع انتماءاتهم. فالخلاف بين «أهل السنة» وبين «الغلاة» الأوائل والاسماعيليين وما تفرَّع منهم من قرامطة ونصيريين ودروز يتجاوز الخصومة المذهبية إلى حد الهوة الفاصلة بين دينين. أما الإماميون فقد اعتُبِروا، سواءً تعلَّق الأمر بالفقه أو الحديث أو الكلام، في حدود المدرسة السنية المنشقة، وإن كان أصحابِ الحديث قد أكَّدوا دائماً أن «الرفض» أي عدم الاعتراف بخلافة أبي بكر عمر وعثمان ـ ومنهم من يضيف خلافة معاوية ـ ضرباً من الزندقة ابتدعه ابن سبأ اليهودي، لا يختلف عن القول بالقدر ونفي الصفات. نتوقف فقط عند ما ورد عند البغدادي والبيروني من إضافة توقيت الصيام والإفطار الشيعيين إلى الزنديق عبد الكريم بن أبي العوجاء. ابتدعه ونسبه إلى جعفر الصادق يضل به الرافضة.

معلومٌ أن ما استقر عليه الأمر في القرون الأولى حول بداية شهر الصوم ونهايته هو الرؤية العينية للهلال، يشهد بذلك شاهدان عدلان، وفقاً للحديث «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته». وإذا حال دون ذلك عارض الجو مساء التاسع والعشرين من شعبان أُضيف يومٌ إلى شعبان هو يوم الشك وبدأ الصوم في اليوم

---

(١) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٥٨.

الذي يليه. والحل نفسه يتكرر في آخر رمضان إذا امتنعت رؤية هلال شوّال[1]. هذا الحل لم يكن مُرضياً لسائر الشيعة في القرنين الثاني والثالث على الأقل. فالأخبار التي نقلها الكليني حول هذه المسألة متناقضة. بعضها يتفق مع الحل التقليدي[2] وبعضها يُعيد إلى نظرية مفادها أن شهر رمضان، أياً ما كانت الحال، لا يمكن أن يكون تسعة وعشرين يوماً بل هو دائماً ثلاثون[3]. لكن ما العمل ليلة الشك في آخر شعبان؟ يجيب الصادق، على ما نقلوا عنه، بجوابين. إذا كان رُئِي هلال شعبان أو هلال رجب، نعد تسعة وعشرين يوماً أو تسعةً وخمسين يوماً بعدها يبدأ الصوم[4]. هذا الجواب الأوّل ويفترض أن رجباً ثلاثون يوماً. أما الجواب الثاني ـ ويُعمل به فقط إذا تعذّرت الرؤية العينية ـ فيقدم الطريقة التالية: «أنظر اليوم الذي صُمتَ من السنة الماضية وصُم يوم الخامس». إذا كان رمضان بدأ العام الفارط يوم الاثنين فهو يبدأ هذه السنة يوم السبت. وهذا يعني أن عدد الأيام في السنة لا يتغيّر وأن الشهور تبدأ في أوقات ثابتة. وتمام الجواب: «ولكن عُدَّ في كل أربع سنين خمساً. وفي السنة الخامسة ستاً»[5]. هذا اليوم الذي يُضاف كل أربع سنين لا يُفهم إلا إذا كانت سنة الإضافة كبيسة. وتفسير هذا الحساب أن السنة كانت في البدء، على ما يُنسب للصادق، ثلاثماية وستين يوماً. ولما خلق الله الخلق في ستة أيام اختزلها من السنة فصارت ثلاثماية وأربعة وخمسين يوماً[6]. رمضان، شهر الصيام الذي أُنزل فيه القرآن، لا ينقص عن الثلاثين، فشعبان بالتالي لا يتم. نحن إذن أمام سنة حسابية تتناوب فيها ستة أشهر كاملة من ثلاثين يوماً مع ستة أشهر ناقصة من تسعة وعشرين يوماً. فما بال السنة الكبيسة؟

من الواضح أن نقلة هذه الروايات لم ينتبهوا إلى المبادئ التي يرتكز إليها في نهاية المطاف الحساب. وحين الفحص يتبيّن أنها مبادئ التقويم الإسماعيلي الذي

---

(1) Voir sur ce sujet J. Schacht, "Hilal", *E.I²*, III, 390-393.

(٢) الكليني، الكافي، ج٤ ص٧٦-٧٧.

(٣) المصدر السابق، ج٤ ص٧٨، ٧٩.

(٤) المصدر السابق، ج٤ ص٧٩.

(٥) المصدر السابق، ج٤ ص٨٠، ٨١.

(٦) المصدر السابق، ج٤ ص٧٨-٧٩.

اعتمد دورة من ثلاثين سنة تقطعها إحدى عشرة سنة كبيسة يُضاف يومٌ إلى آخر الشهر الأخير من كلٍ منها (ذو الحجة وهو في العادة تسعة وعشرون يوماً)[١]. بواسطة بعض القواعد يمكن تحديد بداية شهر رمضان وسائر الأشهر، أياً ما كانت السنة، منذ أوَّل محرَّم من السنة الأولى للهجرة الذي وقع فيه يوم الجمعة (السادس عشر من تموز سنة ٦٢٢ ميلادية)[٢]. هذا التقويم الذي نلاحظ وجوده في المصادر الإسماعيلية منذ القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد والمنسوب للإمام جعفر على أنه سر من أسرار علومه الربانية الموروثة عن النبي[٣]، مبدؤه التوفيق بين الأشهر القمرية ومقادير الدورة القمرية حول الأرض. لما كان معدَّل هذه الدورة ٢٩,٥٣٠٥٨٨ يوماً فإن التقويم الذي يداول بين شهرٍ كامل وشهر منقوص ويصحح بواسطة اليوم المكبوس الفروق المتراكمة خلال ثلاثين سنة بين السنوات الحسابية (١٠٦٢٠ يوماً) وبين مجموع الدورات القمرية المتوسطة (١٠٦٣١,٠١١ يوماً) يجعل الاتفاق، في مدة الدور، شبه تام بين الشهر القمري الحسابي والدورة القمرية. فالفارق لا يبلغ تمام اليوم إلا على مدى ٢٧٢٧ سنة. وهكذا من غير البحث عن الهلال في الأفق يمكن تحديد بداية الصوم. فالشهر يعتبر من حيث المبدأ دورة متوسطة المدة للقمر حول الأرض.

غير أن هذا الحل الذي أراد منه واضعوه تفادي عقبات الرؤية العينية أوقع في مشكلات أكثر تعقيداً. إذا اتفقت مدة الدورة القمرية مع الشهر القمري على مدى ثلاثين عاماً، فإن الاتفاق بين الشهر القمري النظري مع كل دورة قمرية على حدة غير ممكن. هذا لأن مدة دورة القمر حول الأرض غير ثابتة. فهي تتراوح بين ٢٩ يوماً وست ساعات و٢٩ يوماً وعشرين ساعة. فالهلال الذي يعلن عن ولادته التقويم هو هلال نظري ولا يتفق مع الاقتران. ويزيد هذا التباين تعقيداً أن القمر لا يظهر في الأفق على شكل هلال إلا بعد فترة تتراوح بين اليوم واليومين (عشرين ساعة وأربعين ساعة) من الاقتران. من هنا كان الصوم عند الشيعة يسبق بيوم أو يومين الصيام الذي يعتمد الطريقة التقليدية. والفارق يلاحظ بطبيعة الحال آخر

---

(١) الأعظمي، الحقائق الخفية، ص٦٥-٧٢. والمصنف شيعي.

(٢) أنظر هذه القواعد عند البيروني الذي نقلها عن مصادر إسماعيلية، الآثار، ١٩٦-١٩٧، ١٩٨، ٢٠١.

(٣) المصدر السابق، الآثار، ١٩٧.

الشهر. من هنا الاعتراف المنسوب لابن أبي العوجاء: «والله لقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم!»

كان الإسماعيليون الذين اعتمدوا هذا التقويم في مصر الفاطمية يعلمون أنه يعلن عن ولادة أهلة نظرية. وكانوا يزعمون أن الرؤية المشار إليها في الحديث «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» هي رؤية عقلية تؤخذ بالحساب لأن القمر حين الاقتران لا يُرى، وأن نص الحديث، إذا أخذنا بحرفيته، يؤكد أسبقية الصيام على ظهور الهلال في أفق المغرب[1]. أما الإماميون فكانوا في حيرة. لم ينتبهوا، كما يبدو، إلى التناقض بين الطرائق الحسابية المنسوبة للصادق. في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي كان لا يزال بعض فقهائهم، من ذوي النفوذ، متمسكاً بالاعتقاد أن مدة رمضان ثابتة ثلاثون يوماً لا تحول ولا تزول. غير أن البعض منهم بدأت تساوره الشكوك[2]. وسواءٌ كان السبب هو الابتعاد عن الإسماعيليين أو التبيُّن أنه مجرّد تقويم اصطلاحي، عاد الإماميون تدريجياً ونهائياً إلى الرؤية العينية، خلافاً للإسماعيليين الذين يستعينون إلى اليوم بجداولهم في الصيام وفي الإفطار[3].

يعتقد البيروني أن الإسماعيليين قد قلّدوا في تقويمهم هذا غير المسلمين ممن يلجأ إلى الحساب في صومه وأعياده[4]. وهو ما لم يذكره الإسماعيليون[5].

---

(١) هذه هي حجج الداعية الكرماني (٤١١/١٠٢١) كما ساقها الأعظمي، الحقائق الخفية، ص٦٧-٦٩. وهي بعينها ينقلها البيروني عن مصنف لأحد الدعاة من معاصريه في خوارزم، الآثار، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) مثل ابن قولويه (٣٦٨/٩٧٩) وابن بابويه والشيخ المفيد. انظر النقاش حول هذه المسألة بين فقهاء الإمامية، ابن طاووس أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحلي (٦٦٤/١٢٦٦)، كتاب إقبال الأعمال، تحقيق جواد القيومي الاصفهاني، قُم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤١٤، ص٣٢-٣٦. يقول ابن طاووس أن الجميع عاد في زمانه إلى القول بأن رمضان يزيد وينقص كسائر الشهور. وكان العيّاشي في القرن الهجري الثالث رد «على من صام وأفطر قبل رؤية الهلال»، الفهرست، ص٢٤٥.

(٣) الأعظمي، الحقائق الخفية، ص٦٧.

(٤) البيروني، الآثار، ص٦٤.

(٥) يبرر الكرماني والمؤيد الشيرازي الاقتداء بالنصارى واليهود في اللجوء إلى الحساب بالآية: «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» (البقرة ١٨٣) فالذين من قبلنا هم اليهود والنصارى. فكما أن اليهود والنصارى ليسوا ملزمين برؤية الهلال، فليس ذلك يلزم المسلمين، الأعظمي، الحقائق=

وبالفعل فالمسيحيون لتعيين الفصح الذي يتبع الفصح اليهودي قد اعتمدوا تقويماً يرتكز إلى المبادئ النظرية نفسها تقريباً ليعلن في آنٍ واحد عن ولادة الأهلة وعن التناسب بين الأشهر القمرية والأشهر الشمسية. غير أن الدور فيه يمتد على تسع عشرة سنة. والدورة القمرية المتوسطة فيه أطول من الدورة القمرية المتوسطة في التقويم الإسماعيلي. وكذلك لجأ اليهود والمانويون والحرنانيون إلى الحساب. غير أن تقاويمهم تعتمد على دور التسع عشرة سنة الذي يوافق بين الأشهر القمرية والفصول الشمسية[1]. إن مصادر التقويم الإسماعيلي يُبحث عنها في مكان آخر. إنها، كما يكشف عن ذلك البيروني، مُشتقة من الأزياج التي وضعها العلماء المسلمون. وأقدمها «زيج المجرّد» للفزاري الذي عاصر المنصور والمهدي[2]. إنه جدول يعتمد دور الثلاثين ويدل على مدى ٢١٠ سنوات قمرية (٣٠ سبعاً) على أيام الأسبوع التي تبدأ بها الشهور والسنين[3]. لا نعرف لماذا اختار الفزاري دوراً من ثلاثين سنة لكن اختياره لمدة ٢١٠ سنوات يسمح بأن تكون أيام الأسبوع في دورة تتكرر من غير انقطاع وأن يكون الجدول قابلاً لأن يتكرر إلى ما لا نهاية[4]. لقد وضع الفزاري هذا التقويم للإدارة بين سنة ١٤٥/ ٧٦٢ و١٧٦/ ٧٩٠[5]. إذا لم يكن بإمكان الفقهاء أن يقبلوا للصوم إلا بالطريقة الشرعية التجريبية، فإن فريقاً من الشيعة اقتبس الزيج في جدوال مخصوصة معتقداً أنه أكثر علميةً ونسبه إلى علم الصادق مُغلّفاً بالروايات التأويلية والزينة الباطنية المناسبة.

من الصعب تحديد الوقت الذي حصل فيه هذا الانتحال. ليس هناك شواهد

=الخفية، ص٦٥-٦٧. ويكتب البيروني عن المصنف الإسماعيلي الذي رجع إليه أنه طعن على طالبي الهلال بالرؤية وسبّهم وعيّرهم باستغناء اليهود والنصارى عن طلب الهلال للصيام وأوائل الشهور بما عندهم من الجداول...الآثار، ص١٩٧-١٩٨.

(١) البيروني، القانون المسعودي، حيدر آباد-الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٣/ ١٩٥٤، ج١ ص٩١-٩٣ والآثار، ص١١، ٥٤، ٥٧، ٣١٩.

(٢) الفهرست، ص٣٣٢.

(٣) نشر هذا الجدول:

D.Pingree, "The Fragments of the Works of al-Fazari", *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, vol. 29 (1970), p.110-111.

(4) Idem, "Kamar", $E.I^2$, IV, 539.

(5) *ibid*, 539.

تدل على أنه كان قيد الاستعمال في زمان الصادق إمام الإماميين وإمام الإسماعيليين. وأقدم الروايات التي تؤكد اللجوء إليه في الأوساط الإمامية تعود إلى قبيل منتصف القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي. إذ يروى أن الإمام العسكري أوصى به عام ٢٣٨/ ٨٥٢[١]. كما أن الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم (٢٥٠/ ٨٦٠) لاحظ أن بعض الرافضة ـ لعله يشير إلى الإسماعيليين ـ يسبقون في الصيام بيومين عامة المسلمين ويفطرون قبل الفطر بيومين[٢]. وفي النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد كان ثمّة من يعمل به في أوساط الإمامية، الأمر الذي اضطر الفقيه الإمامي العياشي للرد عليهم[٣]. فمن المحتمل أن يكون قد بدأ العمل بهذا التقويم في النصف الأوّل من القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي.

إذا تفحّصنا سلاسل الإسناد في الروايات الإمامية ذات العلاقة وقعنا في اثنتين منها على محمد بن سنان وسهل بن زياد (كان حيّاً عام ٢٥٠/ ٨٦٤)[٤]. إن الذي أضاف كتاب توحيد المفضل وكتاب الهفت لجعفر بن محمد استعان باسم محمد بن سنان كما رأينا من قبل. فهذا الأخير كان إمامياً غالياً[٥] وسهل بن زياد أيضاً[٦]. فهما يمثلان حلقة في السلسلة التي تصل الإسماعيلية الأولى بالإسماعيلية الثانية أو في سلسلة موازية. الأمر الذي يفسر وجود التقويم عند الإماميين وعند الإسماعيليين. وبالمختصر فإن الطريقة الشيعية التي تعتمد على الحساب لبدء الصوم ونهايته، المشتقة من زيج الفزاري، وضعها باحتمالٍ كبير بين آخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث بعض الغلاة. فنحنُ بعيدون عن الرواية التي تنسب هذه «البدعة» لابن أبي العوجاء الزنديق الذي أفسد بها على الرافضة دينهم.

---

(١) الكليني، الكافي، ج٤ص٨١.

(٢) في كتابه الرد على الروافض، على ما يقول J.Schacht, "Hilal", *E.I²*, III, 390-393

(٣) من مصنفاته: «الرد» على من صام وأفطر قبل رؤية الهلال»، الفهرست، ص٢٤٥.

(٤) النجاشي، رجال، ص١٤٠.

(٥) المصدر السابق، رجال، ص٢٥٢. التستري، قاموس، ج٨ ص١٩٧.

(٦) المصدر السابق، ج٥ ص٣٧-٣٩. النجاشي، رجال، ص١٤٠.

خلاصة

لا مراء أن كمية كبيرة من الحديث موضوعة، وأن سنة النبي، كما سائر مكونات الإسلام، قد تأثرت بسواها من الأديان والمذاهب دون أن يقلل ذلك من قيمتها. غير أننا هنا في سياق سجالي يترجم فيه الأصل الأجنبي لهذه المقالة أو ذلك المراس عن معنى الفساد والإفساد دون سواه.

هذا نلاحظه فيما تصوروه من معتقد الزنادقة المفترضين ومن غاياتهم. فالزنديق عند ابن قُتيبة وابن حزم وسواهما أقرب إلى الدهري منه إلى المانوي. وهو عند البيروني المانوي. أما لدى المحدثين فالزندقة هي في غالب الأحيان المانوية. غير أنها مانوية ملازمة لتاريخ البشر تمثّل الضلال في حربه على الهدى. يعرف الدارمي أن الزندقة هي عقيدة ماني[1]. غير أن الزنديق عنده هو الذي لا يقر بالله والأنبياء والكتب ويوم القيامة[2]. ويسوق لأحد «العلماء» قوله: «ما هلك أهل دين قط حتى تخلف فيهم المنانية قلت وما المنانية قال الزنادقة»[3]. وفي رواية موازية: «بعث الله نوحا عليه السلام وشرع له الدين فكان الناس في شريعة نوح فما أطفأها إلا الزندقة ثم بعث الله موسى عليه السلام وشرع له الدين فكان الناس في شريعة موسى فما أطفأها إلا الزندقة ثم بعث الله عيسى عليه السلام وشرع له الدين فما أطفأها إلا الزندقة»[4]. وما تقوله ضمناً هذه الرواية أنه حصل ما كان يُخاف على الإسلام من ظهور الزندقة من جديد في الكلام وفي القول بخلق القرآن ونفي الصفات وسائر المقالات المناوئة. أما أهداف الزنادقة وغاياتهم فتختلف بين تهجين الإسلام وإفساده وإضلال أهل القبلة وبين تحويل المسلمين عن طريق إدخال الشكوك التي تقود في نهاية المطاف إلى مذاهبهم.

---

(١) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٣٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص٣١١، ٣٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٦٠. البخاري، خلق أفعال العباد، ص١١٩، ١٢١.

(٤) الهروي الأنصاري أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي (٤٨١/١٠٨٨)، ذم الكلام وأهله، تحقيق عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨، ج١ ص٧١.



الفصل الرابع

الزندقة في معارضة القرآن

وجهٌ من وجوه الزندقة معارضة القرآن. لقد اتُّهم عددٌ من الزنادقة بمحاولة عمل «معارضة» للكتاب. كان المكيون يتهمون النبي بـ«تقوُّل» أو «افتراء» ما يعالنهم به من أنه وحيٌ وتنزيلٌ. فرد عليهم القرآن بأن يأتوا بـ«حديثٍ» (٥٢/ ٣٤) أو «عشر سورٍ» (١١/ ١٣) أو «سورةٍ» (١٠/ ٣٨ و٢/ ٢٣) «مثله» أو «من مثله». فالمعارضة هي الإتيان بخطابٍ «مثل» القرآن، في سياقٍ سجالي، يتبنى فيه صاحب المحاولة وجهة نظر المكيين بغاية البرهنة على أن القرآن من قول البشر وبالتالي من تأليف محمد.

التحدي القرآني

على الأرجح لم تكن نظرية إعجاز القرآن لتولد وتأخذ الأهمية التي أخذتها والمعنى التقني الذي تشكلت فيه فتصبح عقيدة دينية لولا التحدي القرآني. فمنه انبثقت الأطروحة ونقيض الأطروحة. أما المحور الرئيس الذي اشتمل على جدل الإعجاز والمعارضة فقد دار حول المعنى الذي يجب أن يُعطى لِـ«مثل» القرآن. هذا التفكر في معنى «مثل» تطوَّر في مراحل لكل منها فهمها الخاص للمشكلة.

على ماذا حمل التحدي في زمن تأسيس الإسلام؟ وما كان المقصود بـ«مثل»؟ إن الملأ المكي في حجاجهم مع النبي طالبوه بآيات حسية «كما أُرسل الأوَّلون» (الأنبياء ٥) كأن يكون معه ملك أو يُلقى إليه كنزٌ أو تكون له جنَّةٌ أو أن يفجِّر لهم من الأرض ينبوعاً أو أن يكون له بيتٌ من زخرفٍ أو أن يرقى في السماء فيأتي على أعينهم بكتابٍ يقرأونه (الفرقان ٧-٨ والإسراء ٩٠-٩٣). ولم يعتبروا أن ما يتلوه عليهم من السور هو من نوع الآيات. فهذا الكلام الغريب لا سيما السور

المكية القديمة (الحاقة، الطور، الصافات) وما فيها من الصور الملحمية المروِّعة تتلاحق في جملٍ قصيرةٍ لاهثة، ليس يأتي به، على ما استقر في ثقافتهم، إلا الشاعر أو الكاهن أو المجنون. فوضعوا محمداً في صنف هؤلاء. غير أنهم إزاء تنوُّع السور شكلاً ومضموناً في أواسط الفترة المكية وجدوها حكايات مفهومة عن الأمم الخالية. فكانوا «... إذا تُتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأوّلين» (الأنفال٣١). واتهموا النبي بالاستعانة بأفراد آخرين يملون عليه تلك «الأساطير»: «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون فقد جاؤوا ظلماً وزورا. وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تُملى عليه بُكرةً وأصيلا» (الفرقان ٤ ـ ٥). وعلى ما في السيرة، كان النضر بن الحارث، أحد ألد أعداء النبي من القرشيين، استعان هو الآخر، رداً على التحدي، بمن يملي عليه الأساطير. لقد ذهب إلى الحيرة فتعلّم قصص رستم واسفنديار. و«كان إذا جلس رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ مجلساً فدعا فيه إلى الله تعالى وتلا فيه القرآن وحذر قريشاً ما أصاب الأمم الخالية، خلفه في مجلسه إذا قام فحدثهم عن رستم وعن أسفنديار وملوك فارس ثم يقول: والله ما محمد بأحسن حديثاً مني! وما أحاديثه إلا أساطير الأولين اكتتبها كما اكتتبتها!» ويظهر أنه ادعى أنها أوحيت إليه، محاكاةً للنبي. وعلى ما في السيرة أيضاً فالنضر هذا هو الذي أُنزل بشأنه: «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إليّ ولم يوحَ إليه شيءٌ ومن قال سأُنزل مثل ما أنزل الله» (الأنعام ٩٣)[1]. فها هنا نرى مثالاً واضحاً على «المثل». وفي سياقٍ آخر ينقل ابن اسحاق أن النبي عندما التقى بالشاعر سويد بن الصامت ودعاه إلى الإسلام، سأله هذا الأخير لعل الذي معك «مثل» الذي معي؟ فقال له النبي: وما الذي معك؟ قال مجلة لقمان. ويعلق ابن أسحاق: يعني حكمة لقمان. فقال له النبي: اعرضها علي! فعرضها عليه. فقال له إن هذا لكلام حسن والذي معي أفضل من هذا قرآن أنزله الله تعالى علي[2]. وهذا مثالٌ آخر على

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٣٠٠. حول هذا المكي راجع الملحق.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٤٢٧.

الـ«مثل». يتبيّن من هذين المثالين أن المقصود بـ«مثل» القرآن هو خطاب فيه حكمة وتعليم روحي وإخبار عن الأوّلين مما أسماه المكيون «أساطير الأوّلين».

أما بالنسبة للقرآن وللنبي فالمراد على وجه الدقة أُنموذج، إذا صحَّ التعبير، مما يوحي به لفظ «كتاب». حديثٌ كالذي جاء به محمد يعلم الأميين الكتاب والحكمة (الجمعة ٢). مراراً عديدة يتوجه القرآن إلى المكيين بالقول: «قل فأتوا بكتابٍ من عند الله هو أهدى منهما [من القرآن والتوراة] اتبعه إن كنتم صادقين» (القصص ٤٩) أو «فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين» (الصافات ١٥٧) أو «أم لكم كتابٌ فيه تدرسون؟» (القلم ٣٧) أو «ائتوني بكتابٍ من قبل هذا أو أَثَرَةٍ من علم إن كنتم صادقين» (الأحقاف ٤). إن قوله «فأتوا» فيما رد به على المكيين تعني ائتوا بتنزيلٍ مشابه: وإن كنتم في ريبٍ مما أنزلنا على عبدنا «فأتوا بسورةٍ من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله» (البقرة ٢٣) أو «من استطعتم من دون الله» (يونس ٣٨ وهود ١٣). باختصار أن القرآن يتحدى المكيين أن يأتوا بما يندرج قليله أو كثيره في معنى «الكتاب». بهذا المعنى فالموضوع يحمل على ما لا يمكنهم تحقيقه. لا تقتصر المسألة على مواجهة كلام بليغ بكلامٍ بليغ كما سيتوهَّم المتكلمون القائلون بالإعجاز البياني فيما بعد كما لو كان النبي وخصومه من قريش خطباء يتبارون في عكاظ. إنها مواجهة خطاب وحامله بخطاب وحامله. أن «يأتوا بمثله» تفترض أن يتقمّص هذا أو ذاك منهم دور النبي. إلا أن المكيين «أُميون» لا يعرفون «الكتاب» وليس في دينهم وتقاليدهم مكان للكتاب أو النصوص المنزلة. لقد وُضعوا أمام خيارين: إما أن يأتوا بكتاب مثل القرآن وهذا يستتبع أن يتحولوا إلى دين كتابي وأن يؤمنوا بإله واحد لا يُدرك بالأبصار يبعث الأنبياء ويوحي بالكتب. وهو الأمر الذي يفرون منه. وإما أن يأتوا كالنضر بن الحارث بقصص وأخبار وسور مُضادة. ولأن قصص المسيحيين كانت تثير نفورهم، في حين بدا لهم أن قرآن محمد وكتب اليهود من أصلٍ واحد، فقد نفروا إلى حكايات رستم واسفنديار. وعلى افتراض أن الشعر الذي يُنسب إلى أُميّة بن أبي الصلت صحيح فهو أيضاً ومثله ما كان يمكن أن يوجد في أيدي «الحنفاء» من الآثار اليهودية ـ المسيحية المنحولة فقد بقي مُستبعداً مُهَمّشاً. ويتساءل المرء عما إذا كانت الآيات الشيطانية حول الغرانيق العلى ليست مما قد أتوا به لتمجيد آلهتهم في سُورٍ مضادة. وأياً ما كان الرد المكيّ المحتمل، قصصاً فارسية أو أسجاعاً في تعظيم اللات

والعزى أو غير ذلك من صنوف القول، فلأنه ليس من التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا صحف إبراهيم فهو «من دون الله»، ويستوي في عرف القرآن في لهو الحديث أو وحي الشيطان أو سجع الكهان أو كلام البشر أو كل ذلك معاً[1]. إن التحدي، وإن كان اتخذ صيغة سجالية، هو جزمٌ بنفي قاطع. ولذا، وبثقة مطلقة، يغلق القرآن الباب مسبقاً ونهائياً أمام كل «مثل» مُضادّ: «قُل لَئِن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثلِ هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً» (الإسراء ٨٨). وفي آيةٍ أُخرى يؤكد جازماً: «لن تفعلوا» (البقرة ٢٤). وبالفعل لم يفعلوا.

القرآن ونظريات الحجة النبوية

في النصف الثاني من القرن الثاني سيدخل التحدي القرآني في سياق جديد كلياً. لقد سقنا من قبل الفقرة التي يتهم فيها الجاحظ الزنادقة ابن أبي العوجاء وأصحابه بانتقاد القرآن ووضع الحديث. نوضح هنا أن الجاحظ يحمل هذه التهمة في سياق الحديث عن معارضة القرآن وأن الفقرة المذكورة تقع في مُصنَّف من مصنفات إثبات النبوة هو «حجج النبوة». والعلاقة ليست وليدة المصادفة. هذا لأن الاختصاص الكلامي الجديد الذي اتخذ موضوعاً له إثبات علامات أو أعلام أو حجج النبوة أدخل القرآن في عداد العلامات أو الحجج المثبتة لنبوة محمد إلى جانب العدد الكبير من المعجزات التي كان المسلمون يتناقلونها منذ البدايات كتكليم الذئب وحنين الجذع وحديث الذراع. باستثناء المتكلمين هشام الفوطي وتلميذه عبّاد بن سليمان اللذين اعتبرا أن القرآن، من حيث هو عبارة حدثت في الزمان، فهي إذن عَرَض، لم يعُد يُحسب بعد النبي حجّة على نبوته[2]، فقد أجمع المتكلمون على اعتبار القرآن علامة ودليلاً. غير أنهم اختلفوا في بيان هذه العلامة.

نُقل أن النظّام كان يقول أن ما به القرآن «آية» و«أُعجوبة» و«حُجّة» هو ما فيه من الإخبار عن الغيوب والتنبؤات التي تحققت. فذلك يدلُّ على أنه من عند علاّم الغيوب. وإذا كان كذلك فمحمد رسول الله حقاً. يؤكد هذه الرواية الخياط في وجه

---

(١) لقد نسب المفسرون «آية الغرانيق» للشيطان كما هو معروف، الطبري، تاريخ، ج١[3] ص١١٩٢-١١٩٦.

(٢) الأشعري، مقالات، ص٢٢٥-٢٢٦. القاضي عبد الجبّار، المغني، ج١٥ ص٣٨٨، ٣٩٠.

ابن الروندي: «إن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم [النظّام] من غير وجه. فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله «وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض» الآية [النور ٥٥]، ومثل قوله «قُل للمخلَّفين من الأعراب» [الفتح ١٦] الآية، ومثل قوله «ألم غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غَلبهم سيغلبون» [الروم ٢] وقوله «إنَّكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين» ثم قال «ولا يتمنونه أبداً بما قدّمت أيديهم» [الجمعة ٦ ـ ٧] فما تمناه منهم أحدٌ، ومثل قوله «فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم» [آل عمران ٦١] الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عنى الله بقوله «فقل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله» [الإسراء ٨٨]»[١].

رأي آخر قريب نجده في كتاب الدين والدولة المنسوب لعلي بن ربَّن الطبري الطبيب المسيحي الذي تحوّل إلى الإسلام قبيل منتصف القرن الثالث وصنَّف كتابه هذا في إثبات نبوة محمد. يستند المصنف إلى محتوى القرآن، تعليمه الروحي السامي، واشتماله في وقت واحد على التشريع والنظر والوعظ وأخبار الأنبياء السابقين مما لا نجده في أي كتاب ديني آخر بما في ذلك التوراة والإنجيل. فهذا الكتاب الذي يختصر بين دفتيه ثقافةً كاملة، والذي انبثقت منه حضارةٌ كاملة، يأتي به رجلٌ أميّ من أُمَّةٍ أُميَّة هو بالضرورة علامة وحجة على نبوة هذا الرجل[٢].

رأيٌ ثالث مختلف يعرضه محمد بن الليث في رسالة الرشيد إلى قسطنطين وهي كما نوَّهنا من قبل رسالة في إثبات النبوة. من أعلام نبوة محمد أنه «أتانا بكلامٍ لم تسمع الآذان بمثله ولم تقع القلوب على لغته. له رونقٌ كحباب الماء

---

(١) الخياط، الانتصار، ص٢٧-٢٨. وانظر أيضاً الأشعري مقالات، ص٢٢٥. والبغدادي، الفرق، ص١٢٨. والشهرستاني، الملل، ج١ ص٥٦-٥٧. والقول نفسه منسوب للمردار، المصدر السابق، ج١ ص٦٩. البغدادي، الفرق، ص١٥١.

(٢) علي بن ربَّن الطبري، الدين والدولة، ص٩٨-٩٩، ١٠٠-١٠١، ١٠٣-١٠٤. نذكّر أن زمان تصنيف هذا الكتاب وتاريخ مولد ووفاة صاحبه موضع نقاش.

وزبرج يعلو ولا يُعلى عليه وعجائب لا تبلى ولا تفنى وجدة لا تتغيّر». هذا وقد كان محمدٌ «يتحدى» العرب أن يأتوا بمثل القرآن فثقلت أسماعهم وانعقدت ألسنتهم وتحيّرت الشعراء واستسلم الكهان وخرس الخطباء وعجز البلغاء، هذا مع أنهم «فرسان الكلام وإخوان البلاغة وأبناء الخطب» وفي قلوبهم له عداوة مبيدة. في وجه الحجة القائلة أن محمداً كان أبلغ العرب قولاً وأحسنهم وصفاً وأن القرآن بالتالي هو من وضعه، يرد محمد بن الليث بأن المقارنة بين ما جاء به النبي من الوحي وبين ما وصلنا من كلامه (الحديث) تبين أن بين الكلامين بون بعيد وتفاوت شديد. ويخلص المصنف إلى القول أن القرآن «في تأليفه وأحاديثه ومعانيه وجميع ما فيه» لا يشبه في شيء كلام العباد[1].

ليس هناك غموض: ما به القرآن حجة وعلامة هو بالدرجة الأولى، عند محمد بن الليث، بيانه ولغته. على هذا حمل التحدي وعن ذلك خرس الخطباء وعجز البلغاء. ها هنا نقلة واضحة إلى الأدب الصرف. كان محمد بن الليث يُلقَّب بالخطيب وبصاحب البلاغة. وسيتولى معلِّمٌ آخر من كبار معلمي البيان عنينا الجاحظ، تقرير هذه المقالة المستجدة بقوة. للجاحظ في النبوات نظرية مفادها أن الرسالات السماوية والشرائع تتناسب تاريخياً مع مستوى المُرسَل إليهم العقلي وطبائعهم وأحوالهم العامة. والآيات التي يأتي بها الأنبياء لإثبات دعواهم تخضع لهذه السنّة. فمن أحكم الحكمة أن يأتي كل نبي بما يُفحم أعجب الأمور عند أهل زمانه ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم. في العصر الذي غلب فيه على العرب حسنُ البيان ونظم ضروب الكلام فوجهوا قواهم لقول الشعر وبلاغة المنطق وتشقيق اللغة وتصريف الكلام، فكثرت فيهم الأشعار والخطب والألفاظ المشهورة والمعاني المذكورة وشاعت فيهم البلاغة وبلغت قدرتهم على ضروب التأليف وأصناف النظم وأنواع الخطاب أعلى درجات الكمال، جاءهم محمد بآية من جنس ما نبغوا فيه وتفرَّدوا به. فتحدى قريش خاصةً والعرب عامةً شعراءهم وخطباءهم وبلغاءهم، وكرر تحديه على مسامعهم وقرّعهم بالعجز نيفاً وعشرين سنة. ومع أنهم كانوا أشد خلق الله أنفةً وأفرط حمية وأثبت الناس حقداً، ومع أنهم

---

(١) محمد بن الليث، جواب قسطنطين، ص٢٠٠-٢٠١.

هاجوه وخاصموه وناصبوه الحرب وبذلوا مهجهم وأموالهم في إطفاء أمره، ومع أن التحدي حمل على فن الكلام حيث كانوا لا يشكون بأنهم يقدرون على أكثر مما تحداهم به، مع كل ذلك فقد أطبقوا على «ترك المعارضة» فلم يعارضه معارض ولا تكلّف ذلك خطيبٌ ولا شاعر. لماذا؟ لعلمهم بعجزهم عنها. «ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها. ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها». و«لو أن أنطق الناس أراد أن يؤلف سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان». وإذا كان الأمر الذي يجريه الله على يدي إنسان، محسوساً كان هذا الأمر أو معقولاً، يُعجز الخليقة فلا تأتي بمثله فهو حجة له. فمدار الحجة هو عجز الخليقة. وعليه فإن نظم القرآن وتأليفه هو علامة خُصَّ بها محمدٌ هي أعجب ما أوتيه نبي قط لها في العقل موقعٌ كموقع فلق البحر من العين[1].

باختصار إذا نحنُ سألنا إذن أهل النظر في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث ما المقصود بـ«مثله» في قوله «فأتوا بمثله»؟ قال النظام ومن رأى رأيه النبوات وما فيه من كشف الغيوب. أما تأليف القرآن ونظمه فكان مما يجوز أن يقدر عليه الناس[2]. فالتنبؤات التي في الكتاب، أياً ما كانت الصيغة التي صيغت فيها، هي العلامة أنه من عند الله. وهذا القول منسوب أيضاً للمردار من معتزلة بغداد من جيل الجاحظ. فقد كان يقول «إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحةً ونظماً وبلاغةً»[3]. وثمة في احتجاج الجاحظ ما يدل على أنه كان هناك من معاصريه ممن ظهر بعد النظام من يعتقد أن القرآن هو بلا شك تنزيلٌ ووحي لكن ليس من جهة تأليفه. ويسأل الجاحظ إذا كان بمقدور المكيين أن يؤلفوا كلاماً في قيمة تأليف سور القرآن، فلماذا لم يفعلوا؟ يفسر النظام غياب المعارضة بـ«عجز» العرب. لكنه عجزٌ أُكرهوا

---

(١) الجاحظ، حجج النبوة، ص١٢٠، ١٣٦، ١٤١-١٤٦.
(٢) الأشعري، مقالات، ص٢٢٥.
(٣) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٦٩.

عليه أو كما ينقل الأشعري إن الله «منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[1]. وهو ما كان يسميه النظّام «الصرفة». إن الله «صرف» دواعي العرب عن مجابهة التحدي القرآني، من غير أن يكونوا واعين لما يمنعهم من القيام بما في مقدورهم القيام به[2].

بيد أن النقاش سيحسم في نهاية المطاف لصالح مقولة محمد بن الليث والجاحظ. ما حمل عليه التحدي القرآني وما به القرآن حجة وعلامة هو بيانه. بالإضافة إلى «البلاغة» سيُعيِّن الجاحظ في القرآن، ويفرض على القرون اللاحقة، لفظين تقنيين هما «النظم» و«التأليف». هذا هو موضوع التحدي وموضوع المعارضة. هنا وهناك في مصنفاته يمر الجاحظ على المسألة ويؤكد مقالته. يقول في حجج النبوة: «وإنه [أي النبي] تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه [أي نظم القرآن] وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة»[3]. وفي مكان آخر: «ولو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم تحداهم بالنظم والتأليف...»[4]. وفي الحيوان: «وفي كتابنا المنزّل الذي يدلنا على أنه صدقٌ نظمه البديع الذي لا يقدر عليه العباد...»[5]. وفي مكانٍ آخر: «...بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه»[6]. وفي البيان: «وكيف صار نظمه [أي القرآن] من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج»[7]. وفي موضع آخر: «ألا ترى أنا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن حُجّةٌ...»[8] وفي العثمانية: «عجز الشعراء عن تأليف القرآن»[9]. أما الكتاب الذي عرض فيه الجاحظ مقالته فأسماه «الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه

(١) الأشعري، مقالات، ص٢٢٥.
(٢) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٥٧.
(٣) الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٤.
(٤) المصدر السابق، ١٣٦.
(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٩٠.
(٦) المصدر السابق، ج٤، ص٨٩.
(٧) الجاحظ، البيان، ج١ ص٣٨٣.
(٨) المصدر السابق، ج٣ ص٢٩٥.
(٩) الجاحظ، العثمانية، ص٢٥٩.

وبديع تركيبه»[1]. وهو يا للغرابة فُقِدَ. ربما لأنه كان رداً على خصوم كالنظام والمردار وسواهما ممن ماتت آراؤهم. يبدو أن الجاحظ يشير بالنظم والتأليف إلى أسلوب القرآن الجديد الذي خالف جميع الكلام منظومه ومنثوره. وهو أسلوبٌ لم يهتدِ إليه العرب على الرغم من إبداعهم لأنواع القصيد والخطب. لا هو بالنثر ولا هو بالشعر. وهو منثور لكنه «غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع»[2]. كما يذكر الجاحظ أنه صنَّف كتاباً جمع فيه من آيات القرآن ما عيَّن فيه خاصية «الإيجاز» أي ما يجمع المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة مثل «لا يُصدَّعون عنها ولا ينزفون» (الواقعة ١٩) وقوله في فاكهة أهل الجنَّة «لا مقطوعة ولا ممنوعة» (الواقعة ٣٣)[3]. وفي موضع آخر يلاحظ أن الأسلوب القرآني يتكيَّف مع المُخاطب فهو إذا توجَّه للعرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف وإذا خاطب اليهود أو حكى عنهم زاد في الكلام وجعله مبسوطاً[4].

ليس كتاب الجاحظ مُصنَّفاً في «إعجاز القرآن» كما يُتَوهَّم. ففي عصره لم يُعرف مصطلح «الإعجاز». ولا مصطلح «المعجزة». فالموضوع الأوَّل للدرس ليس القرآن وما يتميَّز أو ينفرد به لكن إثبات نبوة محمد. إذا كان الفوطي وعباد بن سليمان اعتبرا أن القرآن لم يعد يحسب في عصرهما في هذه الدلائل فأغلب المتكلمين اعتماداً منهم على التحدي وظَّفوا الكتاب في الاحتجاج لإثبات النبوة على اختلاف فيما بينهم حول موضوع التحدي وما هو به القرآن علامة ودلالة. وكتاب الجاحظ ليس يقتصر على الاحتجاج للدلالة النبوية لكنه أيضاً في الرد على النظَّاميين وسواهم ممن جعل العلامة في الصرفة أو في غير الأسلوب. أن ما يجعل من القرآن دلالةِ وعلامة في مصنَّف الجاحظ هو على وجه الدقة عجز العرب حين تحداهم النبي عن الإتيان بمعارضة أي بكلام في مثل نظم القرآن وتأليفه. في هذا الإطار يضعه الخياط: «لا يعرف المتكلمون أحداً منهم نصر الرسالة واحتج للنبوة

---

(١) ذكره الجاحظ في الحيوان، ج١،ص٩ وذكره الخياط أيضاً، الانتصار، ص١٥٤.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١ ص٣٨٣ وحجج النبوة، ص١٢٠، ١٤٣ والعثمانية، ص١٦.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٣ ص٨٦. وقد سطا ابن قتيبة كعادته على هذه الأمثلة فاستلبها في تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص٧.

(٤) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص٩٤.

بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ. ولا يُعرف كتابٌ في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد صلى الله عليه على نبوته غير كتاب الجاحظ»[١]. فالجاحظ ليس في «الإعجاز» القرآني لكن في الحجة والعلامة والمعجزة المحمدية. غير أنه سمى ما أعجز به القرآن العرب: النظم والتأليف وأكثر من استعمال الفعل «عجز» والمصدر «عجْزٌ». صار عندئذٍ ممكناً حمل العجز والمعجز على النظم والتأليف. نلاحظ ظهور «مُعجز» عند ابن قُتيبة يصف به مرّة نظم القرآن «المعجز للبلغاء» ومرة تأليفه «معجز التأليف»[٢] وعند ابن المعتز: «الحمد لله الذي أفحم مصاقع الفصحاء بمعجز كلامه وأخرس شقائق البلغاء بترتيبه ونظامه وبهر العرب العرباء باختراع مفتحه وختامه...»[٣] ثم عند الأشعري في قوله «تأليف القرآن ونظمه مُعجز»[٤]. مما يدل على شيوع هذه المفردات. ها هنا أيضاً نقلة. في هذه الأثناء كان الجماليون يتساءلون عن معنى البلاغة وفي أي شيء تكمن ويُشققون حقلها وطبقاتها. لم يعد الأمر يتعلّق بمصنفات أعلام النبوة الكلامية حيث يشكل القرآن واحداً منها لكن بمصنفات في البلاغة والبيان، أبوابه وأنواعه، حيث تُفتّق دقائق جمالية السور والآيات التي تستوي في «أعلى طبقة من طبقات البلاغة» كما قالوا وحيث يكمن الإعجاز. هكذا ولد في آخر القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد على يد أحد المتكلمين المعتزليين اختصاص جديد هو «إعجاز القرآن»[٥].

الإعجاز الأدبي ـ مزايا وثغرات

قد يعجب المرء كيف أن التحدي القرآني حُوّل عن معناه وكيف أن المسلمين، بعد أقل من قرنين فقط من ظهور الإسلام، لم يجدوا في الكتاب من

---

(١) الخياط، الانتصار، ص١٥٤-١٥٥.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٢١. وتأويل مشكل القرآن، ص٣.

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٧.

(٤) الأشعري، مقالات، ص٢٢٥.

(٥) أوّل مصنف في إعجاز القرآن هو من وضع أبي عبدالله الواسطي المعتزلي (٣٠٦/٩١٨) ذكره الفهرست، ص٤١ و٢٢٠. والكتاب مفقود. وحول أدبيات «نظم» و«إعجاز» القرآن راجع:
C-F. Audebert, *al-Hattabi et l'inimitabilité du Coran: Traduction et introduction au Bayan igaz al-Qur'an*, Damas, Institut français de Damas, 1982, p.58-65

الدلالة على مصدره الروحي إلاّ ما فيه من أساليب التعبير الفنية بالدرجة الأولى. أنهم سيجدون من بعد، بالإضافة إلى ذلك، في خلوه من التناقض والاختلاف وفي تمام معانيه دلالات أُخرى على مصدره السماوي. فلماذا صار القرآن معجزة بيانية في حين كان بإمكان الإسلام، كما اعتقد بعض مفكريه من معاصري الجاحظ، أن يستغني عن الإعجاز البياني دون الانتقاص من قدسية الكتاب، كما هو الحال في اليهودية والمسيحية وسائر الديانات الكتابية؟

لا يخفى أن التحدي في القرآن، في زمن النبي، هو في التحليل الأخير من سمات الخطاب الحق كما يطرح نفسه بقوة في جمله الإسمية التوكيدية. ومصدر الحق فيه يكمن في حامله ذي الصفة: رسولٌ كريم، يحتذي مثال سلسلةٍ من الأنبياء السابقين، يرتله في طقس التلاوة المغاير تماماً لطقس الكهانة. وفي أنه خطابٌ يفسر العالم ويعلم «الحكمة»، ينذر ويبشر ويكوّن جماعة. وفي أنه يستوي في سياق الكتب المنزلة التي سبقته، يصدقها ويهيمن عليها، ويعقد بينه وبينها، كما يقول نقاد الأدب المعاصرين، علاقة تناصّ. وفي أنه خطابٌ مؤثر، ذو فعالية، يوقظ في سامعيه لا الإعجاب الذي ينتاب سامع القصيدة الجميلة لكن مشاعر الرهبة والروعة والخشية وما ينتاب «القلب السليم» حين يلتقي بالمقدّس (لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله (الحشر٢١) (الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانيَ تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) (الزمر ٢٣). هذه القدرة على التأثير هي ما جعل رجلاً فظاً مثل عمر بن الخطاب الذي لم يتميَّز يوماً بثقافته الشعرية أو بذائقته الفنية يصدِّق بالنبي حين سماعه سورة طه. وهي ما جعل القسيسين والرهبان، بحسب الآية، «إذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق» (المائدة ٨٣) وليس مما راعهم من نظمه وتأليفه. كما أن السيرة الحجازية لا تعرف في القرآن لا فصاحة ولا بلاغة ولا جمالية خاصة. إنها تعرف «حلاوة» الخطاب القرآني وتأثيره الانفعالي الذي كان سبباً لدخول بعض المكيين في الإسلام[١]. وتأثيره لا يقتصر على إثارة الانفعال. فهو، بما اقترن به من سلطة

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٢٧٠ و٣١٣ و٣١٥ و٣٣٦ و٣٤٥ و٣٤٧ وج ٢، ص٦٥٢.

النبي، لا يكشف المغيبات وحسب أو ينبئ بالحقيقة، لكنه يدفع نحو ما ينبئ به فتغدو النبوة ترجمة عن الإرادة وإسهام في صنع الأقدار. خطاب الحق هذا هو نفسه الآية والبرهان. وهو ما لا يستطيع الجن والإنس أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً. وهو ما لا تقارن به القصيدة ومنشدها أو الخطبة وقائلها. وهو ما لم يستطعه لا المكيون ولا مدعو النبوة من العرب ممن ظهر في حروب الردة أو قبلها أو بعدها. إلا أن سياق إثبات النبوة في النصف الثاني من القرن الثاني الذي كان وقفاً على المتكلمين وظّف الخطاب القرآني طبقاً لأدواته ووفقاً لمقصده. إن العلاقة بين اعتبار القرآن حجة وأعجوبة وبين مقولة «خلق القرآن» لا تحتاج إلى إيضاح. ذلك أن قول من قال بأن القرآن غير مخلوق يجعل الكتاب متعالياً عن كل مقارنة ممكنة بكلام البشر وعن أن يوزن بأوزان الجمالية التي يوزن بها الشعر وفنون البيان. ولهذا تجاهل أصحاب الحديث، طيلة القرنين الثاني والثالث على الأقل، تجاهلاً كاملاً مسألة الحجة والمعجز والإعجاز في القرآن والتحدي وما يُبنى عليه. فحتى في «باب علامات النبوة في الإسلام» وفي «كتاب فضائل القرآن» لا يلتفت البخاري أبداً، وكذا سائر جامعي الحديث، إلى هذه المسألة. لا ولا في المصنفات السجالية التي ردوا فيها على مقالة خلق القرآن. وحينما يتعلّق الأمر بسور الكتاب فالكلمات «معجزة» و«معجز»، فضلاً عن «إعجاز» لا وجود لها في الصحيحين ولا في غيرهما من كتب السنن والآثار. وحين سيتنبه المتأخرون منهم إلى روح الاعتزال في الإعجاز سينكرون وجود «المجاز» في القرآن وسيأتي، الأشاعرة بالـ«الكلام النفسي» وباللغة التوقيفية. وكما غاب أهل التقليد والرواية عن النقاش غاب أيضاً أصحاب الصوف. المتكلمون المعتزليون وحدهم توفروا على بحث مكانة القرآن في دلائل النبوة. ومع انتقال الحقيقة عندهم من المتكلم إلى الكلام ومن ناقل الحديث إلى منطوق الحديث، تحوّل التنزيل من الخطاب الحق إلى نص من النصوص مما يقبل المعالجة بالنظر العقلي. وبعدما كان القرآن هو نفسه الآية صار من الضروري عندهم إعمال الفكر للبرهان على ما هو به آية. وعلى الرغم من اختلافهم في فهم هذه الآية فقد بقيت عند جميعهم آية عقلية. لذا لم يبحثوا عنها في تأثيره الشعوري ولا في شحنته الروحية ولا في نظامه المعرفي ولا في اقتران سلطته بسلطة الناطق به، لكن في شكله وفي نظمه وتأليفه وما يتميّز

به بيانه في ذاته مما يخضع للتحليل والتركيب. يقول الخطّابي في بيان إعجاز القرآن «قلتُ في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس»[1]. هذا الوجه المتبدد بالانتقال من الخطاب الحق المدوي إلى النص المنظوم المنضَّد، ومن الآية البديهة إلى الحجة المعقولة، كان لا بد من التعويض عنه، في محاولة استغرقت ثلاثة قرون وأكثر، بـ«علم إعجاز القرآن»، هذا العلم التعليلي الاستدلالي الذي تحترفه النخبة ويُحصَّل كما يُحصَّل الصرف والنحو والعروض.

إذا كانت مقولة الجاحظ قد غلبت ما سواها فسادت فلأنها كانت من جهةٍ أُخرى تعبيراً عن اللحظة السياسية واللسانية لزمانها: فالعربية التي صارت عِلماً هي اللغة العالمة لسلطة أمبريالية مترامية الأطراف. وعربية القرآن والشعر الجاهلي ولغة الأَعراب المتميزة عن العربية الفاسدة التي يعرفونها في الحواضر وعن العربية المحدثة التي يكتبونها في الدواوين، هي مقياسٌ ومثالٌ لا يُخترق للفصاحة والبلاغة. كان يبدو واضحاً للجميع من عرب ومستعربين، مسلمين وغير مسلمين، مدافعين عن الإسلام وخصومهم، أن سور القرآن تتميَّز فعلاً بالبلاغة والجمال. كيف لا والقرآن ـ «سقف العربية» ـ يشترك فيما هو في وقت واحد الميزان والمعيار والموزون. ونعتقد أن الذائقة الفنية المرهفة في عصور العربية الذهبية كانت ستلقي الضوء الساطع على ما ستراه في سور القرآن من الجمالية حتى لو لم يسبغ المتكلمون على هذه الجمالية خاصية الإعجاز. إن استخراج الجاحظ للحجة القرآنية من نظم القرآن وتأليفه تزامن مع عمله، في جدل فضائل الأمم، على بناء فضيلة للعرب إزاء حكمة الهند وسياسة الفرس وعلوم الروم. يقول «ونحنُ أبقاك الله إذا ادعينا للعرب الفضل على الأمم كلها في أصناف البلاغة، من القصيد والأرجاز ومن المنثور والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهدٌ صادقٌ من الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك إلا في

(١) الخطّابي أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم البستي (٣٨٨/٩٩٨)، بيان إعجاز القرآن (في «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦، ص٧٠.

اليسير والنبذ القليل»[1]. وهذا القول استقر عند الجميع: أن العرب في فن البيان، «هم القدوة والأصل ومن عداهم تبعٌ لهم وقاصرٌ فيه عنهم». في هذا المكان المهيمن يحل القرآن والمأثور العربي. فمعجزة العرب البيانية حملت معجزة القرآن.

لا سيما وأن مقولة النظم والتأليف إذ علّقت الحجة القرآنية باللغة العربية في لحظة مرجعية في تاريخ اللغة العربية وضعت البرهان على هذه الحجة في لحظة فريدة انطوت إلى الأبد. الأمر الذي يخلدها. خلافاً للحقيقة التاريخية، لقد استسرّ في حقبة إحياء التراث العربي في النصف الثاني من القرن الثاني الاعتقاد إنه في الزمان الذي خُتم بالنبي بلغت العبقرية العربية ذروتها الإبداعية. حينذاك وقع التحدي بالمعارضة. أما وأن أبطال هذا الزمان الذهبي قد عجزوا فمن تحصيل الحاصل أن يعجز اللاحقون وأن لا يعود الأمر ممكناً أبداً. أن العرب القدماء وحدهم، في زمن البدايات، زمن الإبداع بالطبع والسليقة، تمتّعوا بإمكانية إنتاج معارضة للقرآن. أما المولّدون ممن يتعلّم العربية تعلُّماً، فليس في قدرتهم، إذا حاولوا معارضة القرآن، إلا محاكاة النص القرآني دون أن يتجاوزوه، تاركين له فوق ذلك فضل السبق. أما غير العرب فيكفي أن يعلموا أن العرب، أقدر الأمم على فنون الكلام، قد عجزوا فيتأكد لهم أنهم بالعجز والتقصير أولى[2].

غير أن توليد المعجزة القرآنية في مدارس الكلام أورثها الثغرات والمآزق. لقد بنى العقل الكلامي الحجة القرآنية على التحدي أو بتعبيرٍ أدق على غياب المعارضة الجاهلية. والجاحظ يلح إلحاحاً شديداً على هذه المسألة. وهو لا يزال يكرر أن العرب على الرغم من أن كل شيء كان يجب أن يدفعهم للرد على التحدي في ميدان هم أربابه تركوا «المعارضة». وهذا الأمر عنده واقعة تاريخية غير قابلة للدحض. وسائر الذين سيكتبون في الإعجاز سيسهبون، حتى اليوم، في هذا المعنى. فعلى غياب المعارضة، وهو أمر غير طبيعي، يتوقف اعتبار القرآن حجة وعلامة. لأننا عندما نسأل لماذا لم يقم العرب بما كانوا يعتقدون أنهم قادرون عليه مع شدة الدواعي وإلحاح الحاجة؟ إذا استثنينا الصرفة التي لن تجد من يتبناها إلا في النادر، لا نجد إلا جواباً واحداً وهو «العجز». هذه هي الحجة والعلامة. لكن

---

(١) الجاحظ، البيان، ج٣، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص٢٩٥.

«العجز» لا يُعرف إلا بالتجربة وبعد المحاولة. وهو شيء أنت تزعم بإلحاح، يا أبا عثمان، أنه لم يحدث. يتحيَّر الجاحظ هنا في الجواب. فالصرفة النظامية تقع ها هنا موقعاً حسناً. والجاحظ يميل إليها أحياناً[1]. غير أن الصرفة إذا كانت تفسر غياب المعارضة في الماضي فلا تضمن غيابها في المستقبل فضلاً عن أنها تختزل التفكير في ما به القرآن حجة وعلامة. لذا كان جوابه الأخير أن العرب كانوا واعين تماماً لعجزهم عن معارضة القرآن بمثله. ولكي لا يُفتضحوا إذا حاولوا رأوا أنه أحزم لأمرهم أن يتركوا المعارضة[2]. صرفة من نوع آخر. لا يخفى أن ها هنا ثغرة منطقية لا يمكن أن يقع فيها إلا المتكلمون. لذا لا نعجب أن تُحبس المعجزة القرآنية في هذا الإطار الشكلي. ولا نعجب إذا أدخلوا في مصطلح الـ«معجزة» عنصر التحدي وفشل المجابهة حتى لو كان ما يُقصد بالـ«المعجزة» حسياً بحتاً. فكأن مبرر «المعجزة» الوحيد عندهم إفحام الخصم وإثبات الدعوى. وكأنهم استخرجوا كل ذلك من قصة المبارزة بين موسى والسحرة. ألأن النبي تحدّى المكيين ـ في الحال الحاضرة في ميدان النظم والتأليف الذي لا شيء يميزه عن غيره من الصناعات والمهارات التي يتفاضل فيها الناس ـ، ولأن المكيين لم يردوا على التحدي ثبت عجزهم؟ ومن ثم صار ما يؤكده النبي من القول بالمصدر السماوي للقرآن حجةً وعلامةً على صدق دعواه؟ حجة كلامية فيها ما فيها من الوهن.

وورثت مقولة الإعجاز عن مُولِّديها المتكلمين مأزقاً آخر. إن القرآن عندهم مخلوق زماني عربي ينتظم من غير صعوبة كبيرة في مقولات النحو ويقبل التفسير بأساليب العرب وطرائق تعبيرهم ولهجاتهم ويقارن بضروب فصاحتهم وأنواع بلاغتهم ويتسق مع ما يُسمى اليوم نظام العربية التصوري. وأسلوبه هو، على نحوٍ من الأنحاء، فنٌ مبتكرٌ من فنون القول العربي. أن وضع التحدي والمعاجزة في الإطار البياني والإلحاح على أن الشعراء عجزوا وأن الخطباء خرسوا، قرّب المسألة من تقاليد المعارضة العريقة بين شعراء العرب وخطبائهم والتي تغلب فيها روح المغالبة. فمما اعتُبر أُنموذجاً للمعارضة على سبيل المثال مباراة الشاعرين

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٨٩ وج٦ ص٢٦٩.

(٢) الجاحظ، حجج النبوة ص١٤٤.

المبرزين امرئ القيس والحارث اليشكري[1] وما صنَّفه الكاتب سهل بن هارون من الخرافات على ألسنة الحيوانات وعُدَّ معارضةً لكليلة ودمنة[2] وما كان يتقارضه أبو العتاهية وصديقه علي بن ثابت: إذا قال الأوَّل قصيدة عارضه الثاني بمثلها بحراً وقافية ومعنى[3]. هذا القيد أعطى للإعجاز معنىً أقرب إلى التفوُّق على خصوم قادرين من حيث المبدأ على الفوز منه إلى العمل المستحيل بقوانين العقل. في الواقع ليس من شاهد على «فضل القرآن على سائر الكلام» كما يقول ابن المعتز، أحد أعلام البلاغة والبيان، إلا «عجز المتعاطين ووهن المتكلفين»[4]. وما العجز الذي بُني عليه «الإعجاز» إلا علاقة مناضلة في ميدانٍ مُتاحٍ على قدم المساواة لاستطاعتين أو أكثر. من الصحيح أن الجاحظ حاول التفرقة بين «العجز العارض» الذي يجوز ارتفاعه وبين العجز الذي هو «صفةٌ في الذات» وأن عجز العرب كان برأيه من النوع الثاني، وأن المعتزلة بالإجمال نصروا القول بأن تأليف القرآن ونظمه كان من المحال وقوعه من العرب كاستحالة إحياء الموتى[5]. وسيحاول الجرجاني كذلك إخراج الإعجاز من معنى التفوُّق. فيزعم بأن تفوق فرد من الأفراد على جماعة معدودين في نوع من الأنواع فكان أحذقهم في صنعة وأبهرهم في عملٍ من الأعمال ليس من الإعجاز في شيء، إنما المعجز ما عُلم أنه فوق البشر وقُدَرهم إن كان من جنس ما يقع التفاضل فيه من جهة القُدَر. ذلك أن القرآن، عند العلماء، كما يقول، «معجز في نفسه»[6] أي فوق طوق البشر. لكن إذا تركنا السؤال عما يميز صناعة الكلام عن غيرها من الصناعات لتصير وحدها دون سواها مجالاً للتحدي والمفاضلة ومادة للمعجزات، آخذين بعين الاعتبار ما تقرَّر من أنها الميدان الذي برزت فيه عبقرية العرب الأوائل فتميزوا بها عن سواهم، يبقى

---

(١) كما أوردها الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٦١ كمثل على «المعارضة التامة المستوفاة فصلاً فصلاً ومصراعاً مصراعاً».

(٢) أنظر بعد.

(٣) ابن النجار أبو عبدالله محب الدين محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله ابن محاسن البغدادي (٦٤٣/١٢٤٥)، ذيل تاريخ بغداد، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ج٣، ص٢٢٩.

(٤) الأشعري، مقالات، ص٢٢٥.

(٥) الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (٤٧١/١٠٧٨)، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤١٣/١٩٩٢، ص٥٩٨ و٦٠٠.

(٦) الحصري، زهر الآداب، ج١، ص١٢٥.

السؤال مطروحاً: كيف يمكن أن يُعلم أن «النظم والتأليف» بالعربية، وإن اتصف بمزايا فريدة، كما هو الحال في القرآن، خارج عن طوق البشر؟ إن الفرادة لا تُكوّن المعجزات. كما أن إنشاء علم خاص بسور القرآن، يستخرج ما فيها من اللطائف والسمات الجمالية التي تنفرد بها فيوقع عليها دون سواها، بواسطة قوانين وقواعد إستنسابية، معنى إستحالة وقوعها من الغير، لا يُخرج من مأزق المفاضلة ما دامت هذه اللطائف والمزايا من جنس ما يقدر عليه الناس وهي ليست فريدة إلا في سياق سائر النظم البليغ والتأليف الفصيح الخاضع للمعايير الواحدة. وفضلاً عن ذلك إن إعجاز القرآن بهذا المعنى يبقى رهينةً لقدرة الناطقين بالعربية على الإبداع ما بقيت العربية حيَّةً. ها هنا ثغرة يلاحظها ابن حزم: إذا كان لم يستطع أحدٌ إلى الآن صنع معارضة للقرآن فليس يمنع أن يأتي في مستقبل الزمان أناسٌ موهوبون يتمكنون من التفوُّق في مجال الفصاحة والبلاغة على القرآن. «والشيء الذي هو كذلك وإن كان قد سبق في وقتٍ ما فلا يؤمن أن يأتي في غدٍ ما يقاربه بل ما يفوقه»[1]. هذا الأمر مستحيل عملياً لما قدَّمنا من تثبيت موازين الجمال بكلام العرب الأوائل لكن الملاحظة منطقية. خلاصة القول أن ما لحق بالإعجاز البياني من معنى التفوق وضع أهل البلاغة والبيان حين يتعلَّق الأمر بمعارضة القرآن موضع الخصوم المحتملين.

كما لاحظ ابن حزم ثغرة أُخرى أحدثها في نظرية الإعجاز انتقال التحدي إلى علم جمال الكلام: لقد اتسعت حدود المعارضة فلم تعد تعني فقط الإنتاج المتعمَّد لنص يوازي النص القرآني ويناظره على مثال المعارضة الشعرية بهدف إبطال الإيمان بمصدره الإلهي. لقد اتخذت المعارضة طابعاً نوعياً. أن كل عمل أدبي بالغ الروعة، نثراً كان أم شعراً، يقع في حقل المباراة أو يمكن أن يُدفع به إلى ساحة المنافسة، سواءٌ أراد ذلك صاحبه منه أم لم يرد[2]. إذا دار الأمر على إحراز قصب السبق في البلاغة والبيان، فكل من يتقدَّم أقرانه في زمانه في فن القول يمكن أن يُدفع به في وجه الإعجاز. يومئ الجرجاني إلى أن ههنا بابًا من التلبيس أنت تجده يدور في أنفس قوم من الأشقياء، وتراهم يومئون إليه،

---

(١) ابن حزم، الفصل، ج١، ص١٨٧-١٨٨ وج ٣، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص١٨.

ويهمسون به، ويستهوون الغر الغبي بذكره، وهو قولهم: «قد جرت العادة بأن يبقى في الزمان من يفوت أهله حتى يُسلِّموا له، وحتى لا يطمع أحد في مداناته، وحتى ليقع الإجماع منهم أنه الفرد الذي لا ينازع. ثم يذكرون أمرأ القيس والشعراء الذين قُدِّموا على من كان معهم من أعصارهم، وربما ذكروا الجاحظ وكلَّ مذكورٍ بأنه كان أفضل من كان في عصره»[1]. أما وأننا قد حددنا فنونَ البيان وأسرار البلاغة كالإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتصريف والتجانس والمبالغة وسواها وما تنطوي عليه سور القرآن وآياته من بدائعها، وبالتالي موضوع التحدي، صار ممكناً أن نبحث عن هذه المزايا والسمات وأن نجدها في هذا العمل الأدبي أو ذاك. لذا، لزم على مصنفي كتب الإعجاز عقد المقارنات بين نص القرآن والنصوص الأدبية المشهورة ببلاغتها أو هذه القصيدة أو تلك المعلقة. وعلى كل جيل أن يتفحّص ما يستجد من الإنتاج الأدبي في زمانه ليتثبّت أنه «إلى الآن» لم يتمكن كاتبُ أديب أو شاعرٌ من التفوُّق على القرآن.

هذه الثغرات لم تغب عن بال مناقضي الإسلام. لقد فهموا بالمعجز الطبقة الأعلى من النوع. لذا صح لهم الادعاء إن غياب المعارضة ـ لو صحَّ ـ لا يشكل دليلاً على أن القرآن من عند الله بل يعني فقط أن محمداً تفوَّق على معاصريه في فن التأليف والنظم. وهذا واضحٌ في المصنفات المنسوبة لابن الروندي. ففي كتاب الزمرد أو الزمردة[2]، وهو كتابٌ في نقض النبوة[3] يعود إلى منتصف القرن

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٥٩٠.

(٢) كتاب الزمرد أو الزمردة نشر كراوس منه ما وُجد في المجالس المؤيدية للداعي الاسماعيلي الشيرازي، P. Kraus, "das *Kitab az-Zumurrud*", *RSO*, 93-129, 335-379. ويُضاف إلى ما نقله ابن الجوزي من الكتاب ما ساقه الماتريدي في معرض الرد في كتاب التوحيد، ص٢٥٧-٢٧٥. وعلى ما يبدو في ردود الماتريدي فإن ابن الروندي اتهم أبا عيسى الوراق بكتاب الزمرد. وهذه النصوص جمعها وحقّقها عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، وابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨-١٩٧٩.

(٣) «كتاب الزمرد يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة» هكذا يعنون الفهرست، ص٢١٦، الكتاب. أما الخياط فيسميه «كتاب الزمرذ» ويقول أن ابن الروندي طعن فيه بآيات الأنبياء وأبطل حجج الرسل، الانتصار، ص٢-٣، ١٥٥، ١٧٣. وقد نسب صاحبه إلى «البراهمة» النقد الموجه إلى الأنبياء.

الهجري الثالث/ التاسع للميلاد، يحاول المصنف أن يفسر غياب المعارضة المكية بأسباب أُخرى غير «العجز». فقد تكون الحروب مع النبي شغلتهم عن الاشتغال بالمعارضة. وقد يكونون وجدوا عدم الرد أنجح لأمرهم[١]. ولنفرض أن العجز هو ما أقعدهم فذلك يدل فقط على أن محمداً كان أفصح العرب إذ «لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها وتكون عدةٌ من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ويكون واحدٌ من تلك العدة أفصح من تلك العِدّة». فمن الجائز الافتراض في هذه الحال أن يكون القرآن من تأليف أبلغهم[٢]. وهَب أن باع فصاحته طال على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟[٣] فالحجة في هذه الحال، إذا افترضنا أنها حجة، مقصورة على العرب. وفي الأصل إن البلاغات، كما يذكُرُ علي بن ربَّن نقلاً عن أحد الخصوم، مشتركة في الأمم كلها ولا يمكن أن تعتبر من آيات النبوة[٤]. فما دام لكل لغة قوانينها البلاغية وموازينها فلها بالتالي بدائعها وروائعها ومن يحوز فيها قصب السبق فيعجز فيها سواه. وهَب كذلك أن باع فصاحته طال على العرب، فاختصاص إنسان بقوةٍ ما أو فضيلةٍ ما لا يشاركه فيها أحد، تجعله فوق سواه في ميدانٍ ما ـ هو هنا ميدان البلاغة والفصاحة ـ لا يوجب له ادعاء النبوة[٥]. ويعود المصنف إلى هذه الفكرة الأخيرة في كتاب الفريد: «إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالكتاب الذي أتى به وتحدى به فلم يقدروا على معارضته. فيقال لهم غلطتم وغلبت العصبية على قلوبكم. اخبرونا لو ادعى مدعٍ لمن تقدَّم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن وقال أن الدليل على صدق بطليموس وإقليدس فيما ادعيا أن صاحب إقليدس جاء به

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤ (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص٦١-٦٢). وقارن بما يذكره القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٥١.

(٢) من المجالس المؤيدية P. Kraus, "das *Kitab az-Zumurrud*", *RSO*, p.120 (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٢٨) والماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤.

(٣) من المجالس المؤيدية P. Kraus, "das *Kitab az-Zumurrud*", *RSO*, p.102 (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٢٨)

(٤) علي بن ربَّن الطبري، الدين والدولة، ص٩٨.

(٥) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤.

فادعى أن الخلق يعجزون عنه لكانت ثبتت نبوته»[١]. والواقع أن ما يصح على كتاب بطليموس وإقليدس يصح على كل عمل متميِّز بل على كل آية وتحفة فنية.

هكذا على كل حال تكوَّن الإعجاز. ومع الإعجاز تكوَّن مفهوم المعارضة، الوجه الآخر للإعجاز. محاولة ضرورية ومحكومة مسبقاً بالفشل. مع تحويل موضوع التحدي عن مجاله الروحي الأوَّل إلى فنون البيان العربي، وتحويل التحدي من إرادة سلطة روحية إلى حجة كلامية، ثم من نطاق علم الكلام إلى علم جمال الكلام، لم تعد المعارضة تعني محاكاة النص القرآني واحتذاء مثالات نظمه والسطو عليه واستعارة ألفاظه وتراكيبه لتأليفها في بنىً موازية، تأليف ترقيع وتلفيق (Pastiche)، مما يقدر عليه كل من يحسن العربية، كالأسجاع السخيفة ذاتَ الطابع الهزلي المستنسخة عن بعض السور المكية والمضافة إلى مدعي النبوة مثل مُسيلمة أو سجاح أو الأسود العنسي أو طُليحة الأسدي[٢] وسواهم[٣] أو أبطال النوادر[٤]. صار الأمر للبلاغة. بعدما كان النبي يتوجه بالتحدي لأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث وسواهم من قروم قريش وأسنانها، صار الخصم مجرد كاتب، قد يكون نبطياً أو زُطياً أو ماجناً هامشياً، تعلَّم العربية الفصحى تعلُّماً، تقتصر مواهبه على صناعة البلاغة. ولم تعد البلاغة مسألة ذائقة بل علمٌ له موازينه. وصارت «معارضة القرآن» تعني على وجه الدقة إنتاج نص يباري

---

(١) كتاب الفريد منسوب كما هو معلوم لابن الروندي. وقد احتفظ ابن الجوزي بفقرات منه، المنتظم، ج١٣، ص١١١-١١٢ (الأعسم، تاريخ ابن الريوندي، ص١٥٨).

(٢) أسجاع مسيلمة التي أوحى له بها أحد الشياطين كما تقول السيرة ج٤ ص١٦٥ تجدها في الطبري، تاريخ، جI^{4} ص٩٣٣، ١٩١٦-١٩١٧، ١٩٣٤، ١٩٤٨. وعند الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٨٩ وج٥ ص٥٣٠ وج ٦ ص٢٠٥. أما الأسجاع المنسوبة لسجاح فهي عند الطبري، تاريخ، جI^{4} ص١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٥. وفي الأغاني، ج٢١ ص٣٣. أسجاع الأسود العنسي وكان كاهناً له راءٍ من الشياطين تجدها في الطبري، تاريخ، جI^{4}ص١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٨٥٧، ١٨٦١، ١٨٦٤. وعند المقدسي، البدء، ج٥ ص١٥٤. أسجاع طُليحة الأسدي وكان يتكهَّن في الطبري، تاريخ، جI^{4} ص١٨٩٠، ١٨٩٧، ١٨٩٨ وجI^{5} ص٢٦٣٠.

(٣) على ما في المصدر السابق، فقد ظهر سنة ٨٤٩/٢٣٥ رجل يُدعى محمد بن الفرج النيسابوري وادعى أنه ذو القرنين ومعه قرآن يزعم أنه أوحاه إليه جبرائيل، الطبري، التاريخ، جIII^{3} ص١٤٩٤.

(٤) كالأسجاع المنسوبة للمختار الثقفي والغلاة من الشيعة، النوبختي، فرق، ص٤٢. الشهرستاني، الملل، ج١ ص١٤٩. البغدادي، الملل والنحل، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، ١٩٧٠، ص٤٧-٤٨.

في بلاغته وجماليته النص القرآني، ويجاريه في شكله وينافسه في معانيه، رداً على التحدي، بهدف إبطال الحجة النبوية. ومحاولة هذا العمل لا يطمع بها بطبيعة الحال إلا البُلغاء.

قصص المعارضة والذئب الذي لم ياكل يوسف

نعود مرّة أخيرة للجاحظ. فهو بعد أن استنتج أن المكيين لم يحاولوا معارضة القرآن عاد ليعمّم فيقرر أن الذي منعهم من ذلك هو الذي منع كذلك من بعد أعداء الإسلام مثل ابن أبي العوجاء وأصحابه الذين وقفوا من الإسلام موقف المكيين وحاولوا إثارة الشكوك حول القرآن[1]. ولا يشير الجاحظ في أي من مصنفاته التي وصلتنا إلى زنادقة أو سواهم حاولوا معارضة الكتاب. يذكر مرّة مُسيلمة «الذي عدا على القرآن فسلبه وأخذ بعضه وتعاطى أن يقارنه»[2]. بيد أن أسجاع مسيلمة لا تدخل عند الجاحظ في باب المعارضة. فما فيها من الرداءة الفنية والسُّخف يبعدها عن ذلك.

كما أن مصنف كتاب الزمرد بقي أسيراً لنظرية الجاحظ كما رأينا. وهو وإن كان يواجه بلاغة سور القرآن بما يُنسب لخطيب العرب أكثم بن صيفيٍ ويزعم «أننا نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من إنا أعطيناك الكوثر»[3]، فإنه لا يعيد إلى معارضات أو محاولات في هذا الميدان.

وهذا يصدق على مفتعل الرسالة المنسوبة لعبد المسيح الكندي المسيحي في محاولته نقض علامات النبوة كما فصّلها المسلمون لمحمد. فهو فيما خصّ القرآن لا يتجاوز الحدود التي رسمها الجاحظ. إنه يتوقف عند الآية «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرا» ليفهم في «مثل» ثلاثة أوجه: «الفصاحة» و«التنضيد والترصيع» و«المعاني». من منظار الفصاحة يجد أن استعانة القرآن بألفاظ أعجمية مثل استبرق وأباريق ونمارق ومشكاة مما يفيد أن العربية ضاقت عليه مع أن اللسان العربي أوسع الألسنة، يجعله دون امرئ القيس وغيره من الشعراء والفصحاء المتقدمين

---

(١) الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٥.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٨٩.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج١٣، ص١١٠.

والمتأخرين الذين لا يُحصى عددهم. و«كلام الخطباء والبلغاء الذين كانوا قبل مجيء صاحبك أفصح ألفاظاً منه وأرق»، يقول لمخاطبه. زد إلى ذلك أن لكل لسان كلام فصيح عند أهله كاليونان والفرس والسريان والعبرانيين. فبرهان الفصاحة غير فاعل. ولجهة التنضيد والترصيع، وهو ما يقابل عند الجاحظ «النظم والتأليف»، فالكندي يجد «إن تنضيد الشعراء لشعرهم ووزنهم له الوزن الصحيح الذي هو أصعب وأدق معنى، واختيار الألفاظ النقية الصافية العربية الخالصة مع اتساق المعنى الحسن أكمل في الأحكام وأصح في الصنعة». وفي مجال المقارنة بين القرآن وسواه في «صحة المعاني»، وهو باب كان المصنفون في علم البلاغة قد تفطنوا له في آخر القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد فجعلوه ميزاناً، لا يجد العربي المسيحي في القرآن معنى جديداً غير معروف من قبل. وفي كل ذلك فالناقد لا يذكر أية معارضة كأنه لا يعرف الحجة في سكوت العرب عن معارضة القرآن. ومن غير أن يستعمل لفظة «معارضة» يُذكّر دون تفصيل بأن مسيلمة والأسود العنسي وطليحة بن خويلد الأسدي وغيرهم عملوا مثل محمد. ويزعم أنه قرأ «مصحفاً» لمسيلمة لو ظهر للمسلمين لرد أكثرهم[1].

يجب انتظار قرن كامل على موت الجاحظ لنسمع بمحاولات منسوبة إلى الزنادقة في معارضة القرآن. ومرجعنا هو أبو علي محمد بن محمد البلعمي (٣٦٣/ ٩٧٤) في ترجمته للطبري إلى الفارسية عام ٣٥٢/ ٩٦٣. في سياق ذكره لدور الهادي في محاربة الزنادقة ـ وهو في الحقيقة دور شديد التواضع ـ يركّب المترجم مما وجده من المعطيات في تاريخ الطبري قصةً من قصص المعارضة الفاشلة. إلى أسماء الزنادقة الذين ورد ذكرهم في الطبري يضيف البلعمي، مرتكباً عدداً كبيراً من الأخطاء التاريخية، أسماء الكاتب الإمامي علي بن يقطين وعبد الله بن المقفع وصالح بن عبد القدوس؛ وكان هذان قد أُدخلا منذ زمن إلى جحيم الزنادقة. إلى هؤلاء جميعاً ينسب البلعمي عقيدةً واحدة هي مجموع ما تراكم من المقالات

(١) رسالة عبدالله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح الكندي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة عبد المسيح إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية، حققها ونشرها القس:
G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn 813-834: les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî,* Strasbourg, 1977, p.121-123.
والناشر يعتقد أن الهاشمي والكندي شخصيتان تاريخيتان وأن المراسلة جرت في خلافة المأمون. وهذا غير محقّق.

والتمثلات حول لفظ الزندقة في قرنين: إنكار وجود الله والنبوة واطراح الدين وتعطيل الشريعة وإبطال العبادات والسخرية من الصلاة والصوم والحج، وارتكاب زنا المحارم والإعراض عن إيذاء الحيوان والقول بقدم العالم وبالدهر على رأي المنجمين والاستمتاع بملذات هذا العالم.

رؤساء الزنادقة هؤلاء الذين يبثون مذهبهم بين الناس اجتمعوا وعزموا على تقويض أهم أُسٍ في الإسلام أي القرآن. قالوا يزعم المسلمون أن الخطباء والشعراء والبلغاء من الإنس والجن قبل الإسلام وبعده عجزوا عن الإتيان بسورةٍ من مثله. فلنعمل كتاباً يضاهيه في بلاغته وحسن بيانه فنقوض ما يدعيه المسلمون من «إعجاز القرآن». وأُوكلت هذه المهمة إلى أربعة من زعمائهم هم: عبد الله بن المقفع وصالح بن عبد القدوس وعبد الله بن أبي عبيد الله (وهذا كانت سنه عام مقتل ابن المقفع في ١٤٠/٧٥٧ لا تتجاوز الخامسة عشرة) وعبد الله بن داوود بن علي (والصحيح هو داوود بن داوود وكان عمره سبع سنوات عام ١٤٠/٧٥٧). ولأنه لم يُعرف لهذين الأخيرين شهرةٌ في الأدب، وكان صالح بن عبد القدوس معروفاً بالشعر، كُلِّف عبد الله بن المقفع الذي فاق معاصريه ببلاغته بإنشاء المعارضة. وهو ما نتوقعه من غير عناء. والمعارضة كما يتخيَّلها البلعمي هي إنشاء آية مقابل كل آية من آي القرآن. وبدأ ابن المقفع عمله بأن وضع جانباً الآيات التي يعلم أنه ليس بمكنته ابتداع ما يماثلها روعةً، وجعل وُكدَه في سواها. بعد ستة أشهر اعترف، كما ينبغي، بعجزه المطلق. فعلى الرغم من تفوقه في البلاغة بقي ستة أشهر يناطح دون نجاح آيةً واحدة لا يتعداها. وهكذا فشل المشروع وتبرهن بالتجربة إعجاز القرآن[1].

إن الآية التي تحطَّم عندها عزم الزنديق هي: «وقيل يا أرضُ ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بُعداً للقوم الظالمين» (هود ٤٤). الآية هذه سيتوقف عندها الجرجاني وفي تعليق متميِّز سيعتبرها تجلياً من تجليات الإعجاز[2]. وسوف تعود فتظهر في الرواية التي ينقلها السيوطي: كان عبد الله بن المقفع «وكان أفصح أهل وقته» قد شرع بمعارضة القرآن. فسمع يوماً غلاماً

(١) البلعمي، *Chronique*, IV, 447-452.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٥-٤٦.

يقرأ هذه الآية بالضبط. فكأنه أُصيب عندها بنوع من الصرفة فرجع ومحا ما عمل وقال «أشهد أن هذا لا يُعارض وما هو من كلام البشر»[1].

إن اختيار هذه الآية ليس من باب الصدفة. واختيار عبد الله بن المقفع لعمل المعارضة ليس صدفةً كذلك. ليس لأنه كان قد تحوّل إلى عَلَم للزندقة وحسب بل أيضاً لشهرته ككاتب. فبعد قرن على وفاته كان يُعتبر أحد «البلغاء العشرة»[2] بل في «نهاية الفصاحة والبلاغة»[3]. أن الكتب المجمع على جودتها باعتبار النديم خمسة: عهد أردشير وكليلة ودمنة ورسالة عمارة بن حمزة المسماة «الماهانية» واليتيمة لابن المقفع ورسالة الخميس لأحمد بن يوسف[4]. لقد سقط البلغاء الآخرون ومصنفاتهم في الإهمال وبقي ابن المقفع واليتيمة مثالاً للبلاغة حتى لأبي تمام:

«وكأن قُسّاً في عكاظٍ يخطب

(...) وابن المقفع في اليتيمة يُسهبُ»[5].

من المحتمل جداً أن تكون رسالة ابن المقفع قد وقعت تلقائياً في الموقع الذي يُخشى فيه أن توازن بالقرآن. ولقبها وحده «اليتيمة» يرفعها إلى هذا الموضع. ثمة ملاحظة للباقلاني توحي بذلك: «وقد ادعى قومٌ ان ابن المقفع عارض القرآن. وإنما فزعوا إلى الدرّة اليتيمة»[6]. ولا يجد الباقلاني في الكتابين المجموعين تحت اسم الدرة اليتيمة ما يمكن أن يُعتبر معارضة للقرآن. ويُلمح إلى ما رأيناه في قصة البلعمي: «وبعد فليس يوجد له كتاب يدّعي مدعٍ أنه عارض فيه القرآن بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزّق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره. فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد. ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال في الابتداء ثم يلوح له رشده ويتبين له

---

(١) السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٠، ج١ ص٢٤٣.

(٢) الفهرست، ص١٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٠.

(٥) أبو تمام، ديوان، بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤، ج١ ص١٣٤.

(٦) الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣/١٠١٣)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، ١٣٧٤/١٩٥٤، ص٤٦-٤٧.

أمره وينكشف له عجزه»[1]. نحنُ هنا في المعارضة النوعية مما أصبح ممكناً في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي. مثال آخر على هذا النوع من المعارضة ما ينقله التوحيدي عن مجادلة جرت بين الصاحب بن عباد، الكاتب الشهير ببلاغته، وأحد اليهود حول إعجاز القرآن. قال اليهودي: «كيف يكون القرآن عندي آيةً ودلالةً على النبوّة، ومعجزة من جهة نظمه وتأليفه؟ وإن كان النظم والتأليف بديعين غريبين، وكان البُلغاء، فيما تدّعي، عنه عاجزين، وله مُذعنين، وها أنا أُصدق عن نفسي وأقول: عندي أن رسائلك وكلامك وفِقَرك وما تؤلفه وتباده به نظماً ونثراً هو فوق ذلك أو مثل ذلك، أو قريب منه؛ وعلى كل حال فليس يظهر لي أنه دونه، وأن ذلك يستعلي عليه بوجه من وجوه الكلام، أو بمرتبة من مراتب البلاغة»[2]. والباقلاني نفسه، في احتجاجه لاعجاز القرآن، يجد نفسه مضطراً للمقارنة بين سور الكتاب والأعمال الأدبية العربية المشهورة «المتفق على جودتها» مثل معلقة امرئ القيس وخطبة قس بن ساعدة وقصائد البحتري، مقارنةً يجتهد فيها المصنف في إبراز العيوب في تلك الأعمال[3]. هذا لأن البحتري كان له معجبون يدعون له «الأعجاز» في فنه ولأن «الملحدة» تستظهر بشعره[4]. وسوف يكون للمتنبي من يسمي ديوانه «مُعجز أحمد». وأحمد هنا ليس النبي لكن المتنبي[5]. إن طرح اسم ابن المقفع في هذا السياق النوعي ليس مستغرباً. فإذا نسبوا إليه أنه حاول معارضة القرآن فلكي يعترف بعجزه عن المنافسة في صناعة الكتابة.

إن البرهان على إعجاز القرآن بالتجربة الحيّة هي مسؤولية الزنادقة والبلغاء. في ابن المقفع تجتمع الصفتين. لكن هذا لا يعفي سواه من الزنادقة. لا ندري إذا كانوا قد نسبوا إلى ابن الروندي محاولات من هذا النوع. اما ابن أبي العوجاء فلم تكتب له النجاة. لقد رأينا من قبل أن الجاحظ ومن بعده الكليني وابن بابويه والباقلاني لا يتهمون ابن أبي العوجاء بعمل من هذا القبيل. غير أن التوحيدي فيما سعى به إلى

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧.

(٢) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين «مثالب الوزيرين الصاحب بن عبّاد وابن العميد»، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت، دار صادر، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ص٢٩٩-٣٠٠.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٣١، ٢٤٣-٢٧٧، ٣٣٣-٣٦٩.

(٤) المصدر السابق، ص٣٧٣.

(٥) المعري، مُعجز أحمد أو شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق عبد المجيد دياب، القاهرة، دار المعارف، ١٤٠٩/١٩٨٨.

التشنيع على الصاحب بن عباد يزعم أن هذا الأخير يقتني فيما يقتني من الكتب الإلحادية كتاباً لابن أبي العوجاء في «معارضة القرآن»[1]. في القرن الهجري السادس/ الثاني عشر للميلاد يتولى المصنف الإمامي الطبرسي تأليف قصة مشابهة لقصة البلعمي يعطي دور البطولة فيها لمن وقع تحت يده من الزنادقة المذكورين في المصنفات الإمامية: ابن المقفع وابن أبي العوجاء وأبو شاكر الديصاني وعبد الملك المصري. التقوا في موسم الحج واتفقوا على «نقض» القرآن. و«النقض» هنا يعني إنشاء معارضة للكتاب. ولأنه كانوا أربعة فقد تكفل كل منهم بمناقضة ربع القرآن. وعادوا فاجتمعوا في العام القابل واعترف كل منهم لأصحابه أنه توقف أمام أول آية حاول مضاهاتها. ومثلما هو الحال عند البلعمي يتوقف ابن المقفع عند الآية نفسها: وقيل يا أرضُ ابلعي ماءكِ... وفيما هم كذلك يمر بهم الصادق ويتلو: قل لئن اجتمعت الإنس والجن...[2].

باختصار إن القصص التي موضوعها معارضة القرآن تولَّدت على هامش النوع الأدبي الذي اضطلع بتقرير نظرية الإعجاز القرآني. فالوهن الذي عانت منه النظرية عالجوه بإنتاج علوم البلاغة والبيان والنظم والمقارنات والنقد الأدبي وسوى ذلك. فقصص المعارضة لم يكن لها قيمة كبيرة في هذا السياق. فهي حلول تصويرية شعبية تختزل النقاش في حكاية يعترف فيها المتهم بما يراد إقامة البرهان عليه: منذ تحوُّل الإعجاز القرآني إلى إعجاز أدبي فني صار موضوعها تصوير عجز الكتاب البلغاء وأرباب الصناعة. نظرياً إن الإعجاز يضمن قبلياً العجز، والعجز يتضمَّن فشل المحاولة، كل محاولة لمعارضة الكتاب. عملياً إن فشل المحاولة يبرهن على العجز والعجز يبرهن بدوره على الإعجاز ويضمنه. وفي الحالين المحاولة ضرورية غير أن نجاحها ممنوع. والمحاولون لا يحاولون إلا ليفشلوا. وعجزهم يجب أن يكون متحققاً منذ العهد النبوي إلى يوم القيامة. إن هذه الروايات هي وليدة العصور التي تمَّ فيها تكوين عقيدة الإعجاز الفني في الكتاب. فهي غير متسقة تاريخياً مع القرنين الهجريين الثاني والثالث/ الثامن والتاسع للميلاد. فابن المقفع وابن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس وسواهم ممن عاصرهم من المتهمين بالزندقة أشبه في نهاية المطاف بالذئب الذي لم يأكل يوسف.

(١) التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص١٨٣.

(٢) الطبرسي، احتجاج، ج٢ ص١٤٢-١٤٣. محقق الكتاب قرأ «عبد الملك البصري» والصحيح كما قيّده الكليني وابن بابويه «المصري».

الفصل الخامس

الزندقة والشعوبية

الشعوبية في طرح القدماء وفي تمثُّل المعاصرين

ومما هو شائع أن الشعوبية مدخلٌ من مداخل الزندقة. فما الشعوبية؟ يُشار بالشعوبية في الأدبيات العربية ـ الإسلامية إلى التوتر الذي انفجر في قلب نظام الولاء في القرن الهجري الثاني ورافق زوال هذا النظام في القرن الثالث. توتر عبَّر عن نفسه في حواضر العراق لدى بعض الموالي بإنكار فضل العرب على سواهم من الشعوب التي دخلت في الإسلام وتصغير شأنهم. وذلك كردة فعل على المنزلة الاجتماعية الوضيعة التي انزلتهم فيها الارستقراطية العربية في العهد الأموي. فالشعوبي بالمعنى الشائع هو المولى ـ الفارسي الأصل خاصة ـ الذي يكره العرب أو يذمهم ويحط من قدرهم ويزعم أن الفريق الإتني الذي ينتمي إليه يساوي بل يفضُل بمزاياه وتاريخه العرب. فهو يقف دينياً، على ما تخيَّلوا، على شفا جرفٍ هار. وفيما هو أبعد من ذلك، إذا نحن اعتبرنا الشعوبية نوعاً من الحُمّى العصبية أُصيب بها في دار الإسلام ممثلو الروافد الثقافية المتنوعة، بمن فيهم العرب والمدافعون عن العرب، أثناء عملية التثاقف الضخمة التي عرفتها القرون الهجرية الثلاثة الأولى والتي انتهت إلى الهُويّة العربية ـ الإسلامية التي نعرفها، كما يحدث دائماً وأينما كان في ظروف مشابهة، جاز الحديث عن شعوبيات، فارسية وعربية ونبطية وغيرها، لا شعوبية واحدة. ما يهمنا هنا هو العلاقة بين الشعوبية والزندقة، علاقة أشار إليها بالإصبع بعض القدماء وألحّ عليها إلحاحاً قوياً كثيرٌ من المعاصرين.

عند القدماء غالباً ما كان الاتهام بالشعوبية مثل الاتهام بالزندقة في المساجلات

وسيلةً للتشهير والتحريض. في «البيان والتبيين» الذي يعتبر الحملة الأعنف على الشعوبيين وفي «فضل العرب» لابن قتيبة، يُتهم الشعوبيون بكراهية العرب لأن هؤلاء قوّضوا الدولة الفارسية، وبرقة الدين لأن الحقد على العرب يجر إلى رفض الدين الذي جاؤوا به، وبالعمل أحياناً على إعادة السلطان الفارسي على أنقاض الدولة الإسلامية. وغالباً ما استغلت السلطة السياسية هذا السجال فاتهمت أبا مسلم والبرامكة وبابك والأفشين بالاشتراك في مؤامرات من هذا القبيل[١]. ثم اتجهت بعد ذلك أصابع الاتهام طيلة قرون إلى الإسماعيليين الذين سمّاهم أهل السنة بـ«أبناء المجوس»[٢] وعينوهم كأعداء للإسلام حين جعلوا من عبد الله بن ميمون القداح أصلاً للفاطميين وحفيداً لديصان[٣]. فهذا وتلميذه المزعوم محمد بن الحسين الملقب بدندان، أحد كبار الشعوبيين، وضعا نصب أعينهم، على زعمهم، قلب دولة الإسلام وإقامة الدولة المجوسية مكانها كما أنبأت بذلك، على زعمهم، الطوالع الفلكية[٤].

أما المعاصرون فيقرأون المشكلة على ضوء الحاضر وأزماته. بعض الكاتبين من أبناء الدول القومية التي تفسّخت فيها دار الإسلام يسقطون على الشعوبية القديمة انفعالاتهم السياسية المعاصرة فيما يختلقون من تمثّلات قومية للماضي. أما العرب منهم فيخلطون بين مفهوم «الأمة» في قولنا «الأمة الإسلامية» وهو مفهوم ديني صرف، ومصطلح «الأمة» المحدث في قولنا «الأمة العربية» وهو مصطلح قومي قيد الإنشاء لا ديني صرف. ويخلطون بين «العربي» بالمعنى القديم، وهو المتحدر أباً وأماً من قبيلة عربية، و«العربي» المعاصر وهو المنتمي إلى ثقافة عربية و/ أو مواطن الدولة العضو في جامعة الدول العربية، أياً ما كان أصله وفصله ودينه

---

(١) الفهرست، ص٢٣٩. البغدادي، الفرق، ص٢٧٠.

(٢) هذه عبارة البغدادي لتسمية الإسماعيليين.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧٧. وانظر بعد بشأن الخلط بين أبي شاكر الديصاني والقدّاح.

(٤) المصدر السابق، ص٢٧١-٢٧٣. الفهرست، ص٢٣٩-٢٤٠. ودندان هو في الحقيقة أحمد لا محمد ولم يعرف عبدالله بن ميمون القداح. وشهرته كشعوبي مصدرها «كتاب المثالب» الذي صنّفه في الواقع أبوه، المحدث الإمامي، الذي صنّف في الوقت عينه «كتاب المناقب». راجع حوله النجاشي، رجال، ص٤٦-٤٧، ٦٠. وكذلك B.Lewis, *E.I²*, II, 309

ولونه وجنسه. فالعروبة في الأوّل عرقية خالصة وفي الثاني ثقافية حقوقية. ولما كانت «أمّة» اليوم العتيدة، بكامل مشكلاتها ومعاناتها، هي في إرادة خيالاتهم التعويضية «أمة» الأمس، توهموا أنه كان هناك ما يشبه «المنظمات» أو «الحزب» الشعوبي المنتظم حول مشروع سياسي ديني أو «مخطّط فكري» أو مؤامرة ترمي إلى «ضرب السلطان العربي» أو هدم الكيان العربي والقيم العربية ومسخ التراث العربي وتشويه دور العرب الحضاري. في هذا التصوُّر يجعلون الوفاء للإسلام رهناً بالوفاء للعُروبة المحدثة. لذا صار الشعوبي القديم عندهم زنديقاً بالضرورة ومنافقاً وعميلاً متآمراً. ولما كانت إيران قد تحوَّلت منذ بضعة قرون إلى التشيُّع صحَّ لهم أن الحزب الشعوبي كان يستتر بالتشيُّع. أما الكاتبون القوميون الإيرانيون خاصة فما أن يقع إصبعهم على هذا الاسم أو ذاك ممن اتهم بالزندقة أو بالشعوبية في تاريخ دار الإسلام حتى يصبح عندهم بطلاً قومياً تجلَّت فيه، في مواجهة الغزاة العرب، عبقرية الذات الإيرانية أو الروح الأندوأوروبية الميتافيزيقية. بل أن بعض الوجوه التاريخية ممن كان لا يعرف إلا هويته العربية ـ الإسلامية ولا يعترف إلا بها، كالقاضي المعتزلي عبد الجبار، يتحوّل عند بعضهم بسبب أصله الإيراني إلى واحد من رعايا السلالة الفهلوية، على وعيٍ كامل بانتسابه إلى العرق «الآري» المتفوق وبتميزه عن العرب الساميين.

هذا التصور يؤيده بصورة أقل ابتذالاً بعض المشتغلين بالدراسات الإسلامية من الغربيين. منهم من يفترض أن الصراع بين الإسلام والزندقة ستر صراعاً سياسياً إتنياً: لقد وجد الفرس المغلوبون في المانوية، وهي عندهم ديانة إيرانية، بؤرةً لمقاومة العربي وديانته. وافترضوا أيضاً أن نهضة الثقافة الفارسية في الإسلام، وهي برأيهم مظهر من مظاهر الشعوبية، جرَّت معها نهضةً دينية موالية للمانوية. لقد ذكرنا من قبل آراء Abel وأقوال F.Gabrieli. وبلغ الأمر بأحد الباحثين المعروفين في الدراسات الإيرانية إلى حد التخيُّل أن الشعوبيين هدفوا إلى خلع نير الخلفاء وإقامة الدولة المجوسية في إيران، وأن التشيُّع شاركهم هذا القصد[1]. وكان غولدزيهر قديماً قد وقع في التبسيط الشديد وخلط بين جميع الميول الشعوبية فعزاها إلى حقد الفرس على العرب.

(1) Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran*, p.357.

مظاهر الشعوبية والزندقة

لا يجهل أحد أن الشعوبية لم تكن حركة مُنظَّمة ذات أهداف معلنة وعقيدة سياسية أو دينية واضحة، وأنها، كجميع العصبيات، تُكتب في السجل الشعوري لا في باب الفكر أو العمل السياسي أو المعتقد الديني. ومن المتفق عليه أن المحمرة وأنصار البابكية يقعون خارج هذا الإطار. كما أنه لا يمكن الالتفات إلى ما تداولوه من الشائعات عن مؤامرات أبي مسلم والبرامكة والطاهريين والأفشين. فهؤلاء كانوا بعيدين عن التعاطف مع الحركات الثورية الإيرانية وعن فكرة إحياء الدولة الفارسية وعن مخادعة الإسلام وأهله. قبل أن يسقطوا لأسباب لا علاقة لها بالإيمان والنفاق كانوا من أعوان الدولة الإسلامية الأوفياء. وعلى العموم فالارستقراطية الفارسية كانت شريكةً في السلطة العباسية منذ إنشاء هذه السلطة وغالباً ما كانت ترعى الشعوبيين الساخرين من العرب والمفتخرين بـ«أبيهم كسرى». وعند النظر في هذه المفاخرات لا نجد أنها كانت تحمل مطالب سياسية أو قومية. إن التوتر الشعوبي بلغ ذروته في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، وتحصَّل في الواقع عن الوجود الكثيف للعنصر الفارسي في الجيش والأدارة، وعن النفاذ العميق للإرث الساساني الثقافي والمادي في تفاصيل الحياة اليومية والعادات والأعياد وفي اللغة وفي رسوم دار الخلافة حتى ليُخيَّلُ لقارئ الجاحظ ومعاصريه أن الحضارة الساسانية قد اخترقت في العراق القرن الثاني وبداية القرن الثالث. ما حُسب آنذاك شعوبيةً تمثَّل في مقالة التسوية الاجتماعية والسياسية بين الموالي والعرب، وفي نقل الأدب الساساني ـ الهندي الذي أولع به كُتّاب الدواوين، وفي أهاجي شعراء المجون للتقاليد العربية، وفي المفاخرات المتبادلة بين الشعوبيين وخصومهم، وفي النوع المعروف بـ«مثالب العرب». فلنفحص عن علاقة كل وجه من هذه الوجوه بالزندقة.

الشعوبية ومطلب التسوية

كان الاتجاه الذي حمل لأوّل مرة اسم الشعوبية، فكان الأسبق في الظهور في العهد الأموي، يطالب بـ«التسوية» الاجتماعية والسياسية بين العرب والموالي باسم الإسلام استناداً إلى الآية «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شعوباً

وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات ١٣). ومن كلمة «شعوب» الواردة في الآية أُخذ على غير قياس اسم الشعوبية. إذا كانت لفظة «قبائل» تشير إلى العرب، كما اعتقدوا، فكلمة «شعوب» تعيد إلى من دخل في الإسلام من غيرهم. والآية تساوي بين الفريقين. كما استندوا أيضاً إلى ما أُثر عن النبي من القول في إحدى خطبه «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد! ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى!»[١] وقد حمل الخوارج روح التسوية هذه فشجّعوا الزواج المختلط[٢]، وكان مُستنكراً لا تبيحه تقاليد العرب، واعتبروا أنه ليس في شروط الولاية أن يكون القائم بها قرشياً أو عربياً[٣]، وساووا في الأعطيات. كما حملها أيضاً المتشيعون[٤] وبعض المعتزلة[٥] وأهل التقوى وكثيرٌ من الفقهاء وأصحاب الحديث، وعلى العموم كل من جعل مرجعه الأخير القرآن والأثر. وعبر حركات الخوارج والشيعة، تلك الحركات الاحتجاجية التي انتشرت في الأوساط الدنيا، عَبَّرَ هؤلاء عن مطالبهم الاجتماعية. وغلب هذا الميل مع الدخول الكثيف لغير العرب في الإسلام وانتصار الدعوة العباسية ذات الشيعة الخراسانية ودعوى العباسيين العودة إلى ينابيع الإسلام. من ذلك الحين ساد الشعور بأن الطغيان

---

(١) مسند أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر وحمزة الزين، ج١٧، ص١٢، مسند الأنصار، حديث رقم ٢٣٣٨١.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١ ص٣٣. الأشعري، مقالات، ص٨٨.

(٣) الشهرستاني، الملل، ج١ ص١١٦.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج٢ ص٢١٣-٢١٤. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م. ٢ ج٧ ص١٧١. وانظر رد الجاحظ على اتهام الشيعة للخليفتين الأوّلين بالتمييز بين العرب والوالي، الجاحظ، العثمانية، ص٢١١، ٢١٢، ٢١٦-٢١٧.

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص٢٦ يذكر بين أصحاب التسوية من المعتزلة ثمامة بن أشرس والجاحظ وضرار بن عمرو. إذا كان الخبر عن ثمامة والجاحظ موضع شك فهو مؤكد بما يخص ضرار العربي الغطفاني الذي كان من أصحاب التسوية وزوّج ابنته من أحد «العلوج» على حد تعبير ابن حزم، جمهرة، ص٢٣٧. وانظر أيضاً ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٨، ص١٤٠. والشهرستاني، الملل، ج١ ص٩١.

الأموي المحقِّر للموالي كان امتداداً للجاهلية في الإسلام. باختصار إن علاقة هذه الشعوبية بالإسلام إيجابية. فمن مبادئه استمدت مطالبها وإليه رجعت.

الشعوبية الثقافية

أما الشعوبية التي وجدوا بينها وبين الزندقة نسباً فهي شعوبية المولى الفارسي الذي لا يكتفي بكراهية الغازي العربي وتحقيره بل يتعدى ذلك إلى بعث ماضي الفرس السياسي والديني بتعريب الإرث الثقافي الساساني. هذه الحركة النهضوية التي اضطلع بها الكتاب المحتمون بالارستقراطية الإيرانية ممن كان أفرادها يتسمون بـ«بني الأحرار» أو «قريش العجم» كانت تسعى، على زعمهم، بالإضافة إلى مفاخرة العرب بأمجاد الأكاسرة، إلى غايات أكثر خبثاً. إن نهضة الآداب الفارسية كان من شأنها أن تنعش الشعور القومي وأن تستنهض أديان فارس القديمة. أليس بوسعنا أن نفترض أن الزندقة الدينية التي انتشرت في القرن الثاني كانت وجهاً من وجوه تلك النهضة التي تصدّت لنهضة الآداب العربية والإسلام؟ يصبح مغرياً في هذه الحال أن نربط بين هذين التيارين المتنافسين وبين دوائر النفوذ في البلاط. فيتبادر إلى الأذهان دور البرامكة والنزاع بين الأمين والمأمون. الأول يدعمه العرب والثاني الفرس. كما يتبادر إلى الذهن اسم ابن المقفع المترجم الأهم للتراث الفارسي وأستاذ الكُتّاب والمتهم بالزندقة. واسم أبان اللاحقي الذي نقل إلى الشعر للبرامكة ما عرّبه ابن المقفع. واسم سهل بن هارون مدير بيت الحكمة للمأمون.

من الصحيح أن الآداب ذات الأصل الساساني أو على وجه الدقة الهندي ـ الفارسي كانت موضع اهتمام الكُتّاب بل طعامهم اليومي كما يشير إلى ذلك الجاحظ. هذه الآداب التي تولى ابن المقفع ترجمة كمية كبيرة منها مثل تاريخ ملوك الفرس وحكم بزرجمهر وعهد أردشير وسيرة أنو شروان ورسائل عبد الحميد وأدب ابن المقفع وكتاب مزدك وكليلة ودمنة وسواها[1] تُصنّف في ما يُدعى «مرايا الأمراء». موضوعها تدبير الملك وتوزيع السلطة في البلاط وأدب الاجتماع عموماً. لم يكن الكتاب يدفعون بها في وجه الآداب العربية. كيف ذلك وهم خالقو النثر

(١) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص١٩١-١٩٣.

العربي المحدث، المصوغ كالجوهر، السارية فيه الفكرة بهدوء وأناقة، المتحاشي غريب الألفاظ ووحشيها، ومثال البلاغة المدنية. ولم يكن من المؤكد أن ما نُسب إلى الفرس والهند من هذه الآداب، المكتوبة أحياناً بلغة إسلامية حيث يتكلّم رزداشت نفسه بنبرة إسلامية، ليس مصطنعاً في الإسلام. يقول الجاحظ: «ونحنُ لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة وقديمة غير مولَّدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبي عبيد الله وعبد الحميد وغيلان يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير»[١]. إن عناية الكتاب بتلك الآداب، سواء كانوا فُرساً أو من الأنباط، لم يكن الباعث عليها العصبية القومية بمقدار ما كانت تجذبهم إليها مصالحهم ونمط حياتهم، ولأنها أداة حرفتهم ومعجمهم التقني. إنها سير. ومثل جميع السير تشكل مراجع ومثالات تحتذى في حياتهم المهنية وعلاقتهم الصعبة بأسيادهم. فشعوبيتهم لم تكن إتنية أو دينية بمقدار ما كانت مهنية كما لاحظ جب[٢]. عندما نقرأ سيرة أولئك الكتاب يتملكنا الشعور بأننا نقرأ كليلة ودمنة: الفساد والنميمة والسعاية والوصولية والمكايدة ثم الموت قتلاً أو تحت التعذيب. وبالإضافة إلى سمعتهم الأخلاقية السيئة، كان لهم فوق ذلك في القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد شهرةٌ دينية لا تقل سوءاً بسبب انتشار المجون في صفوفهم والتظاهر بالشك وانصرافهم عن الثقافة الدينية وقصورهم الثقافي العام كما يلاحظ ذلك الجاحظ[٣]. وعلى كل حال فأدبهم العقيم، المشوب أحياناً بالشك ما لبث إن سقط في الاهمال في بدايات القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد وطغى عليه الرافد العربي المحدث والرافد اليوناني ـ الآرامي.

---

(١) الجاحظ، البيان، ج٣، ص٢٩.

(2) H.A.R. Gibb, "The Social Significance of the Shu'ubiya" in *Studia Orientalia Joanni Pedersen dicata*, Copenhaguen, 1954, p.105-114.

وقد ترجم إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد هذه المقالة ودراسات أُخرى لهاملتون جب نُشرت تحت عنوان دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، ص٨٢-٩٦.

(٣) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص١٨٨ و١٩٢ و١٩٤ و١٩٧-١٩٨.

سهل بن هارون

في مكان آخر نتحدّث عن ابن المقفع وأبان اللاحقي. أما سهل بن هارون الميساني فمن الظلم وضعه في درك الكُتّاب[1]. بالرجوع إلى ما بقي من آثاره[2] وبالرجوع إلى رأي الجاحظ، وكان صديقاً له معجباً به[3]، يبدو لنا سهل، الملقب ببزرجمهر الإسلام، المثال الأوفى لـ«الأديب» العربي المسلم في زمانه. يقول فيه الجاحظ: «وكان سهل في نفسه عتيق الوجه حسن الشارة بعيداً عن الفدامة معتدل القامة مقبول الصورة يُقضى له بالحكمة قبل الخبرة وبرقة الذهن قبل المخاطبة وبدقة المذهب قبل الامتحان وبالنبل قبل التكشُّف...»[4]. زعموا أنه كان يكره العرب[5]. ونُقلت له أبيات في مديح أهل بلده ميسان يعرِّض فيها ببني كلب ويفاضل بين «بيتٍ فوق رابيةٍ في بيسان كأنه نجمُ» وبين «بيت شعرٍ وسط مجهلةٍ بفنائه الجعلان والبهمُ»[6]. وكان غولدزيهر في زمانه قد جعل منه الشعوبي الأكثر حماساً. زعمٌ فيه نظر[7]. في مواجهة الآداب الساسانية حاول سهل استخراج أدب مماثل من التراث العربي. فقد كان معروفاً بمعارضاته لكليلة ودمنة في «ثعلة وعفرة» و«النمر والثعلب». وهي مصنفات على غرار كليلة ودمنة لكن مؤلفة من

---

(١) حول سهل بن هارون راجع الجاحظ، البيان، ج١ ص٥٢، ٢٣٨-٢٣٩. الفهرست، ١٣٣-١٣٤. ياقوت، إرشاد الأريب، ص١٤٠٩-١٤١٠. الحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٦١٦-٦١٧. محمد كرد علي، أمراء البيان، ص١٥٩-١٩٠. مُنجي الكعبي، سهل بن هارون، تونس، الشركة التونسية للنشر، ١٩٨٠.

(٢) لائحة الفهرست ص١٣٣-١٣٤ تتضمَّن ثلاثة عشر عنواناً لم يبق منها إلا كتاب النمر والثعلب نشره منجي الكعبي، تونس، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٠. وقد احتفظ الجاحظ بكمية صالحة من رسائل سهل وأقواله وأشعاره في البخلاء ص٧-١٢، ١٦٦ والبيان، ج١ ص٥٨، ٧٧، ٨٩-٩١، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٤٣، ٣٣٢-٣٣٣، ج٢ ص٣٩، ٤٣، ١٠٤، ١٩٥، ١٩٦، ج٣ ص٣٥٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٥٢، ٨٩-٩١، ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٨٩.

(٥) هذا ما يقوله صاحب الفهرست، ص١٣٣.

(٦) الحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٦١٦.

(٧) فيما ينقله الفهرست ص١٣ عن سهل وفيما يرويه عنه الجاحظ، البيان، ج١ ص٥٢، ٨٩-٩١، ٢٣٨-٢٣٩ يبدو أنه كان على الضد من الشعوبيين معجباً بالعرب والعربية.

أمثال وخرافات عربية[١]. وهذا ما جعل قارئيه يظنون أن ابن المقفع هو المؤلف الحقيقي لكليلة ودمنة[٢]. عدا ذلك كان سهل مسلماً تقياً ام يشك أحدٌ في إيمانه. بصفته مديراً لبيت الحكمة اقترح على المأمون إقامة نوع من الرقابة على ما ينتشر من التراجم والعلوم. قال له: «من أصناف العلم ما لا ينبغي للمسلمين أن يرغبوا فيه، وقد يُرغبُ عن بعض العلم كما يُرغب عن بعض الحلال». غير أن الخليفة وكانت له ثقة الاعتزال بالإسلام رفض الاقتراح بعد أن بيّن أنه متهافت: «(...) فأمّا أن تسمي الشيء علماً وتنهى عنه من غير أن يكون بشغل عما هو أنفع منه بل تنهى نهياً جزماً وتأمر أمراً حتماً [فلا]. والعلمُ بصرٌ وخلافه عمى والاستبانة للشر ناهية عنه والاستبانة للخير آمرةٌ به»[٣].

معلوم أن سهلاً من أبطال كتاب البخلاء ممن يحسّنون الاقتصاد في النفقة. فتوهم بعضهم أن ذلك منه تحقيرٌ مقصود للقيم العربية. يكفي أن ننظر إلى مراجع سهل في رسالته إلى عمه لنستدل على مراجعه الإسلامية الصرفة[٤]. إن تزيين الاقتصاد في مواجهة «السخاء»، سواءٌ عند سهل بن هارون أم سواه، لا يُحمل على المحمل الشعوبي لكن يُفسَّر بالاختلاف بين اقتصاد البادية (هبة مقابل هبة) وما يقوم عليه من قيم، واقتصاد المدينة والمعايير التي يؤسس لها. إن قيمة الشيء في البادية يُحدَّد بنظام من الرموز مغاير تماماً لقانون العرض والطلب السائد في اقتصاد المدن. فال «العطاء» التي تزعم أساطير البادية أنه مجّاني يبدو بحكم الحال مستغرباً مرفوضاً في المدينة حيث يستحكم التبادل المؤسس على العقلانية الانتفاعية والمصلحة الفردية. هذا ما تقوله مراسلات الكندي العربي مع مستأجري بعض منافعه في مدينة البصرة. ولم تكن ناقة بل دجاجة قدمها أبو الهذيل هديةً لأحد أصحابه هي ما جعل الشيخ المعتزلي الكبير يتخيَّل أنه حاتم زمانه[٥]. وبهذا

---

(١) هما كتابان: كتاب النمر والثعلب وكتاب ثَعلة وعفراء وهذا الأخير مفقود.

(٢) ظن القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٧١-٧٢ أن ابن المقفع إنما استخرج كليلة ودمنة من آداب العرب ونسبه إلى الهند لغايات خبيثة.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص٣٧٣-٣٧٤ و[لا] بين المعقوفين من اقتراحنا يستقيم بها المعنى. كما أن الناشر أثبت «يشغل» في حين أن السياق يفترض «بِشغلٍ».

(٤) الجاحظ، البخلاء، ص٧-١٢، ٣٣، ١١٨، ١٤١.

(٥) المصدر السابق، ص١٢٣.

المعنى فدجاجة أبي الهذيل تعادل بالقيمة ناقة حاتم طي. بالأمس كما اليوم لا يمكن إن تُشكِّل أقاصيص الكرم العربي مِثالاً يحتذى لدى بورجوازيي المدينة، الجدلين المرهوبين، أصحاب التجارات والموازين، العرب منهم أو الموالي، ممن يتعامل بالنقود وممن كان يُسقط على الله نفسه حسّه المرهف بالحقوق. أن نعطي من غير مقابل، خارج ما تفرضه الشريعة، ما نكسبه بالكد والجهد، هو إخلالٌ غير مفهوم بالموازين. وكان «المسجديون»، وهم من أصحاب التقوى، قادرين على إقامة البرهان العقلي وبالاعتماد على آيات القرآن وحديث النبي وآثار السلف وما نُقل عن «عيش آل الخطاب» على أن «الجود» والعطاء ليسا ضرباً من الجنون وحسب بل انحرافاً واضحاً عن الدين[١]. سهل بن هارون الميساني كالعربيين الأصمعي والكندي كان من هؤلاء.

التراث الساساني والمانوية

لندع جانباً هذا الاختلاف بين الأعراب وأهل المدن. ولنفحص عن العلاقة بين التراث الساساني المعرَّب والزندقة الدينية نعني التيار المانوي ـ الديصاني ـ المرقيوني. عندما يفترض المفترض أن هذا التراث يبعث على استنهاض أديان فارس القديمة ومنها المانوية فهو يضرب بعرض الحائط الوقائع التاريخية. ذلك أن النهضة الأدبية بل السياسية الإيرانية، وكانت خراسان قد أصبحت شبه مستقلة منذ مطلع القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد مع الإمارة الطاهرية، لم تصاحبها حينذاك ولا من بعد مع السامانيين أو البويهيين عودةٌ إلى أديان فارس السالفة، المجوسية أو سواها، مع ما صاحب تلك النهضة، خاصةً مع الجيهاني الوزير الساماني، من ميول شعوبية وعصبية كسروية. فالافتراض إذن لا يستحق اسمه. خطآن في أصله.

يكمن الأوّل في الخلط بين المجوسية والزندقة أي المانوية. والحال إن المانوية لم تُظهر في دار الإسلام، حيث كانت كما ذكرنا من قبل أقرب إلى المسيحية والأنباط منها إلى المجوسية والفرس، أي تعاطف معروف مع الميول العصبية الفارسية ولم تجاذب حبل الحساسيات الإتنية. ولم تستلهم في أدبياتها الروحية أو

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤.

الميتولوجية التراث الديني المجوسي خاصة والفارسي عامة لكن الأدب الملحمي اليهودي المتنصر. ولم يكن في حلم أتباعها إعادة أمجاد كسرى بل لم يكن قد ساءهم سقوط طيسفون. لقد كانت أُممية روحية خالصة وزاهدة وأبعد ما يكون عن استقطاب حركات التمرد والثورة. قد يكون سقوط الدولة الكسروية والزلازل التي أحدثها الفتح العربي قد خلق مناخاً من اليأس والقلق والاضطراب قطف المانويون والمسيحيون ثماره. لكن ذلك لم يكن لصالح العصبية الفارسية. إذ ليس من سبب يدعو الفارسي الوفي لذاكرة آبائه بالتحول عن ديانته القومية، وهي ديانة معترف بها في دار الإسلام، إلى الهرطقة المانوية. والمسلمون في حربهم على الزنادقة المانويين لم يُلمِحوا أبداً، رغم الحاجة والمناسبة، إلى صلة المانوية بالشعوبية كما أنهم لم يتهموا «المتآمرين» على دولة الإسلام بالمانوية. أما المجوسية فقد كانت خصماً عنيداً للمانوية. وتابعت حربها على أتباع ماني في دار الإسلام. ويُظَنُّ أن كهنة النار لم يكونوا بعيدين عن إثارة الخلافة على الزنادقة[1]. من الثابت على كل حال أن الآداب الساسانية كانت معادية للمانوية خاصة ولكل الانحرافات الدينية بشكل عام. ونصائح ابن المقفع شاهدة بذلك. يشهد بذلك أيضاً أصل كلمة زنديق. ويشهد بذلك أيضاً وبقوة أن الدولة العباسية التي كان يهيمن عليها العنصر الفارسي هي من نظَّم وقاد حملة استئصال المانويين ومن شابههم، وذلك في ذروة النفوذ الشعوبي. من وجوه عديدة كان العباسيون ورثة الساسانيين. وفي موقفهم من المانويين كانوا استمراراً للأكاسرة. لذا حينما نستعرض لوائح المتهمين بالزندقة في القرن الثاني خاصةً نرى من غير عجب أن العرب ـ وفيهم الهاشمي الصريح ـ والأنباط يشكلون الغالبية العظمى من المتهمين وأن الموالي الفرس الأقلية القليلة.

هُوية دار الإسلام وميراث الإنسانية المفكرة

ويتمثَّل الخطأ الثاني في الاعتقاد أن التراث الفارسي بقي أجنبياً عن الثقافة العربية ـ الإسلامية. من الغباء أن نتخيَّل أن دار الإسلام كانت تجمعاً لشعوب

(1) Voir par exemple le chapitre consacré au manichéisme dans *Une apologie mazdéenne du IXe siècle: Skand-Gumanik-Vidar*, éd. avec traduction française et commentaire, J. de Menasce, Fribourg, 1945, pp.253-261, et les remarques du traducteur, pp. 226-251.

متجاورة متمسكٌ كل منها بتاريخه القومي وبثقافته الخاصة كما هي الحال اليوم في البلدان التي كانت تُكوِّن قديماً دار الإسلام حيث يتم التمييز بين الإسلام العربي والإسلام غير العربي، وبين «العقل العربي» و«العقل الفارسي» أو التركي أو سواهما خارج حدود البنى الاقتصادية والاجتماعية. لقد كانت دار الإسلام كياناً واحداً يفرض هويته المميزة على كل ما ورثه من العرب والفرس والهنود والآراميين واليونان، وعلى ما ابتُدِع في دار الإسلام ونُسب إلى العرب والفرس والهنود والآراميين واليونان. ولعلَّ أكثر تجليات هذه الهُويّة وضوحاً ورسوخاً، بالإضافة إلى العربية التي تحوّلت إلى علم، يكمنُ في تمثل الإسلاميين لتاريخ الأمم السالفة وللإنسانية سواءً في صيغته الدينية (تاريخ الأنبياء) أو صيغته السياسية (تاريخ الأمم والملوك)، هذا التاريخ الذي تولّد في القرنين الثاني والثالث تحت علامة «التوحيد». في هذا التمثُّل المستلهم من القرآن، والمعتمد على لوحة أنساب التوراة، يمتد «التوحيد» كالجهاز العصبي على صورة إسلام كوني مغروز في «الفطرة»، بدأ بآدم واستمر في جميع الشعوب في جميع العصور بأربعة وعشرين ألف نبي ماهى الإخباريون بينهم وبين ملوك الشعوب القديمة وحكمائهم وأبطالهم المحضّرين. هذا التوحيد نسبوه إلى الإنسانية المفكرة المتحضرة التي اعتبر المسلمون أنفسهم ورثتها الشرعيين. في هذا التاريخ المقدَّس للبشرية دمجوا تاريخ إيران ـ كما تمثلوه ـ وماهوا بين ملوكها الأسطوريين وبين الأنبياء الأوّلين آدم وإدريس ونوح وسواهم. وكما ربط القرآن بين النسب الروحي والنسب الدموي فأضاف العرب، النزاريين على الأقل، إلى إبراهيم، أضاف الإسلام اللاحق الفرس إلى إبراهيم أيضاً[1]. منذ العهد الأموي بدأوا يعتقدون أن الفرس عرفوا «النبوة والكتاب» وأنهم أبناء إبراهيم وسارة[2] وأنهم كانت لديهم «صحف إبراهيم»[3] وأنهم كانوا يُعظِّمون قبل الإسلام الكعبة، وإنه من «زمزمتهم» حول بئر إبراهيم جاء اسم زمزم[4]. تحت هذه العلامة ومن هذا الباب وعلى هذه الصورة تغلغل إلى

---

(١) راجع مثلاً الفصل الخاص بالفرس في مروج الذهب، ج١ ص٢٦٠-٢٦٦.

(٢) في قصيدة لجرير، ديوان، ج١ ص٤٧٢-٤٧٤.

(٣) الشهرستاني، الملل، ج١ ص٢٣٠. وهذا صدىً للتقليد الشافعي الذي اعتبر المجوس «أهل كتاب».

(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج١ ص٢٦٥.

دار الإسلام الإرث الفارسي من فن الطبخ إلى فن إدارة الدولة، وتُرجم إلى العربية لا لمفاخرة العرب لكن بأسباب الحاجة العملية. و«تُرجم» لا تعني نُقل كما هو إلى العربية كي يُنعش حنين الشعوبيين الحقودين للماضي العظيم بل تعني أُعيد إنتاجه بالعربية ليصبح مكوناً من مكونات الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية وجزءاً من ثقافة «الأديب» الإسلامي ورجل الدولة. وكما هوشنك الأسطوري وسواه من ملوك فارس وحكمائها، كما برهمن الهند والبددة، كما ملوك الأنباط و«الكسدانيين» الذين ابتدعهم الشعوبيون الأنباط، كما أرسطو وفلاسفة اليونان، كما هرمس وكهنة الأقباط، كما حكماء العرب الأقدمين بعثهم إلى الحياة المدافعون عن العرب فكانوا بمعنى من المعاني بدورهم شعوبيين، كما الملوك التابعة أيقظهم من الرقاد الشعوبيون اليمنيون، هؤلاء جميعاً أُلحقوا بأنساب التوراة وقُرِّبوا من الأنبياء الأقدمين، وأُضيفت إليهم المصنَّفات والآداب بهدف إيجاد نوع من التوازن بين تراث هؤلاء وهؤلاء. وكانوا يُصوَّرون فيها كموحدين يتكلمون باسم الله لغةً عربية ـ إسلامية منسجمة. وكانوا يتدينون جميعاً بدين الصابئة وهو دينٌ اختُلِق اختلاقاً في دار الإسلام واستحوذ على رعايته السرية منذ نهاية القرن الهجري الثالث المذهب الإسماعيلي الذي كان يطمح القائمون عليه إلى توحيد الأديان والحضارات والأمم[1]. بالمختصر لقد كان الإسلام يحتوي جميع تلك الشعوبيات. الأمر الذي يدعونا إلى الاستنتاج في نهاية المطاف أن العلاقة بين الزندقة وبين الشعوبيات من فارسية وعربية ونبطية وغيرها هي علاقة سلبية.

النوع الأدبي المعروف بـ«مثالب العرب»

كان النوع الأدبي المعروف بـ«مثالب العرب» موضع عناية الشعوبيين على اختلاف ميولهم يمتحون منه مادة أهاجيهم[2]. كما استخدمه العباسيون للتشهير

---

(١) راجع دراستنا أضواء جديدة على الصابئين. صفحة من تاريخ الأديان في دار الإسلام، القسم الثالث.

(٢) على الأخص أشد هؤلاء الشعوبيين تعصباً علاّن بن حسن الملقَّب بالشعوبي. وكان من عمال بيت الحكمة وفي حاشية البرامكة ثم الطاهريين. وكان نسّاباً ذا عناية خاصة بمثالب قبائل العرب ما خلا ربيعة وكنانة اللتين خصهما بكتابين في الفضائل، الفهرست، ص١١٨-١١٩. ونراه في الأغاني، ج١٢ ص١٠٤-١٠٦ يشترك في مفاخرة شعرية بين أحد الأمويين وعبد الله بن طاهر.

بالأمويين[1]، والشيعة للحط من بعض العرب الذين خانوا وقتلوا أهل البيت. بيد أن هذا الأدب ولد ونشأ بالاستقلال عن المسألة الشعوبية. فهو من مكونات ثقافة العرب. قبل الإسلام وبعده كانت قبائل العرب ـ قيس (أو مُضر) وربيعة، بكر وتغلب، قريش والأنصار، هاشم وعبد شمس (أمية)، وبصورة عامة نزار وقحطان أو قيس ويمن ـ يتعايرون في مفاخرات تصاحب أحياناً الغزوات والمنازلات. تشهد بذلك المعلقات والنقائض بل والسيرة النبوية أيضاً. في «ديوان العرب» لكل قبيلة صفحتان. صفحة المناقب أو المآثر أو الفضائل أو المفاخر يُعنى بتسجيلها شعراء القبيلة. وصفحة المثالب والمعايب يسهر على تحيينها بعناية أعداء القبيلة وخصومها. في الصفحة الأولى تُخلَّدُ أيام القبيلة المذكورة وصنائعها ومآثر رجالها وانتصارات أبطالها. في الصفحة المقابلة يُحفر ما لَؤُمَ من أنسابها وهزائمها وعاداتها المذمومة وعلاقاتها المستنكرة مع الأعاجم (غير العرب). و«الفضائل» و«المثالب» هي كذلك وفقاً لقيم العرب وأحكامهم ووفقاً، بدرجة أقل، لموازين الإسلام. فمما يُعدُّ عندهم مثلبةً البخل والجبانة وحُبّ السلامة والعجز عن حماية الجار والحليف. والعمل اليدوي كحرفة الحداد (القين) والصائغ والملاّح والحائك والحجّام والإسكاف وسوى ذلك. وأن يُبتلى الإنسان بعاهة جسدية كالأعور أو الأعرج. ومن المثالب الفادحة ما يقدحُ في النسب كالزنا أو سفاح المحارم أو التحدُّر من أبٍ يدين بغير دين القبيلة أو من أم صاحبة راية (بغيّ) أو مولاة أو أمة، أو يهودية أو نصرانية، أو أن يشي لونه أو ملامحه بـ«عرقٍ» غير عربي كأن يكون أحمر الشعر أو أصفر اللون أو أسوده أو أزرق العينين أو غليظ الشفاه. ومن المثالب عندهم أن يزوج الرجل ابنته رجلاً غير عربي، «علج»، ولو كان كسرى. وباختصار بمقدار ما تبتعد القبيلة أو الفرد عن قيم العرب بمقدار ما تتضخم صفحة مثالبها وتكبر فضيحتها وتتَّضعُ منزلتها ويكثر هجّاؤوها وتتحاشاها سائر القبائل.

في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي عندما نشطت في النهضة الثقافية الكبرى عملية تجميع وتدوين تراث العرب، أُتيح للإخباريين، وكانوا المراجع الكبرى لهذا التراث، أن يستخرجوا من الشعر خاصةً «المناقب»

---

(١) الطبري، تاريخ، جIII¹، ص٥٢٨-٥٢٩.

و«المثالب» وأن يجعلوا من هذا الأدب نوعاً قائماً بذاته. إذا كانت إعادة تكوين الماضي العربي، في مواجهة ماضي الفرس وسواهم، جعلت من هذا الماضي أسطورةً ذهبية مُمَجَّدة، فخلقت فيه، كتعويض عمّا استُلِب من السلطان، مثالات البلاغة والفروسية والسخاء والحب العُذري والأنفة وطلب الغوائل والعناية بالأنساب وغير ذلك من المناقب، فإنها أخذت في الاعتبار من جهة قيم الإسلام الدينية، وخضعت من جهةٍ أُخرى لتأثير العقلانية النقدية الكلامية، وبمقدارٍ أكبر لتأثير الانتماءات السياسية: العصبية القبلية التي كانت ما تزال حيّة والعصبية المذهبية والعصبية الاجتماعية. هذه الحساسيات واضحة تماماً لدى الإخباريين الذين صنّفوا في المناقب والمثالب وفي الأنساب مثل هشام الكلبي (٢٠٤/ ٨١٩) والهيثم بن عدي (٢٠٧/ ٨٢٢) وأبي عبيدة معمَّر بن المثنى (٢٠٩/ ٨٢٤). الأوّل كان عربياً يمنياً ذا ميولٍ شيعية[١]. والثاني كان يزعم أنه من طيء[٢] وكان خارجياً[٣]. أما أبو عبيدة فكان مولى لتيم قريش[٤] وخارجياً صُفرياً مشهوراً[٥].

---

(١) حول ابن الكلبي راجع W. Atallah, *E.I*², IV, 516-517. وحول كتابه في المثالب راجع الملحق.

(٢) راجع حوله Ch. Pellat, *E.I*², III, 338. وفي لائحة مصنفاته في الفهرست، ص١١٢-١١٣ ثلاثة كتب في المثالب: الأوّل في مثالب ربيعة خصوم اليمن التقليديين. والثاني مخصص لزواني قريش وأبنائهم (في إشارة لزياد بن أبيه). والثالث في مثالب بلحارث بن كعب، خصومه الشخصيين الذين أكرهوه على الانفصال عن زوجته العربية. كما استهدف رجال التميميين ببعض الأخبار المشينة، أنظر الملحق. وكان كما يخبر الجاحظ يرى رأي الخوارج، البيان، ج١، ص٣٤٧.

(٣) الجاحظ، البيان، ج١، ص٣٤٧.

(٤) حول أبي عبيدة أنظر مقالة H.A.R. Gibb, *E.I*², I, 162-163. ومن مصنفاته التي أوردها الفهرست، ص٥٩: كتاب المثالب، وهو ضد بني أميّة ورجع إليه عديد المصنفين منهم ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، مجلّد ١ ج٤ ص٣٦١. وكتاب مثالب باهلة، القبيلة التي ينتمي إليها خالد القسري الذي اتهمه أبو عبيدة بالزندقة. وبالمقابل فقد صنّف كتاب مآثر العرب وكتاب مآثر غطفان. وعلى ما ينقل الجاحظ في البيان، ج١، ص١٨٨، كان أبو عبيدة يكره بشكل خاص ثقيفاً قوم الحجّاج وينسبهم إلى ثمود القبيلة الملعونة في القرآن ويحط من قدر الأزد قوم المهلب بن أبي صفرة الذي برّز في قتال الخوارج. وقد اتهم ابن قتيبة أبا عبيدة بأنه الهج الناس بمثالب العرب غير أن ابن قتيبة في دفاعه عن العرب لم يجد أفضل من أبي عبيدة مرجعاً. في الواقع إن رواية أبي عبيدة للنقائض وتعليقاته عليها وروايته لأيام العرب قبل الإسلام، تحقيق عادل جاسم البياتي، بغداد، دار الجاحظ، ١٩٧٦ لا تشي بعدائية نحو العرب لكن بعقلانية ناقدة تختلف جداً عن ميل ابن الكلبي للمبالغة والأسطورة.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٣ ص٤٠٢. الأشعري، مقالات، ص١٢٠. الفهرست، ص٥٩.

كان قسم المثالب في هذا النوع الأدبي، وموضوعه فضائحي، مجلبةً للثلب والاستعداء. وكان أولئك العلماء غالباً ما يوصفون بأنهم عيّابون. وكان اهتمامهم بهذا النوع من الأخبار لا يُفسّر بميولهم الشعوبية بمقدار ما يرجع بأسبابه إلى عقدة نقصٍ شخصية ولَّدها عيبٌ ما في أنسابهم أو أصلٌ وضيع. ونقلوا أن أوّل كتاب في المثالب صنّفه زياد «ابن سُميّة» الذي اعترف معاوية بأبوة أبي سفيان له وألحقه بنسبه. الأمر الذي هيّج عليه الهجّاؤون فمزّقوا عرضه وعرض أبنائه تمزيقاً شنيعاً. ولكي يدفع زياد عن نفسه سخرية العرب وقساوة عائبيه أحصى، على ما زعموا، مثالبهم[1]. ثم توسّع في هذا الكتاب الهيثم بن عدي. وكان خصوم هذا الأخير يشيعون أنه دَعيٌّ في طيء[2]، فأُكره لذلك على الانفصال عن زوجته العربية الحارثية. فما كان منه إلا أن رد بمصنّف جمع فيه مثالب الحارثيين[3]. أما أبو عبيدة الذي انتهى إليه كتاب زياد فوجدوا له أرومةً يهودية. «قال رجلٌ لأبي عبيدة يا أبا عبيدة قد ذكرت الناس وطعنت في أنسابهم فبالله ألا عرفتني من كان أبوك وما أصله فقال حدثني أبي أن أباه كان يهودياً بباجروان»[4]. إن أبا عبيدة حين يجاهر بوضاعة أصله يحرّر نفسه من كل قيد. فباستطاعته انتقاص الغير آمناً مطمئناً كما لو كان في «حصونٍ من حديد»، على لغة بشار، واثقاً من أنه ليس في نسبه الذي يقع في النهاية من سُلّم اللؤم موضع للهجاء أو الثلب. هذا ما أرادوا قوله. ومع أنهم قد أجمعوا أن «ديوان العرب كان في بيته» وأنه انتهى إليه «علم الإسلام والجاهلية»،

---

(١) ابن قتيبة، كتاب العرب والرد على الشعوبية (في «رسائل البلغاء» (ص ٢٦٩-٢٩٥)، تحقيق محمد كرد علي، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٣١/١٩١٣)، ص٢٧١. الأغاني، ج٢٠، ص٧٧.

(٢) المصدر السابق، ج٢٠، ص٧٧. وقد عانى الهيثم من سخرية الشعراء وخاصةً أبي نواس الذي خصه بالعديد من الأهاجي، ديوان، ج٢، ص٥٦-٧٥ وراجع ابن عبد ربه، العقد، ج٦ ص١٣٧. الفهرست، ١١٢.

(٣) الجاحظ، البيان، ج٢، ص٢٣٨.

(٤) الفهرست، ص٥٩. الأغاني، ج٢٠، ص٧٧. ابن قتيبة، كتاب العرب والرد على الشعوبية، ص٢٧١. وهذا الأخير يُلمح إلى أصل أبي عبيدة الوضيع دون التصريح. ومنهم من توهّم أن أبا عبيدة كان يفخر بأصله اليهودي.

فحين موته «لم يحضر جنازته أحد لأنه لم يكن يسلم منه شريف ولا غيره»[1]. وأياً ما كانت قيمة هذا التعليل فإن أحداً لم يطعن في دين هؤلاء العلماء الثلاثة.

باختصار إن أدب المثالب بسبب أصله العربي وبالتالي بسبب سُلَّم القيم الذي اعتمده كان منحازاً إلى العرب مُحقِّراً للـ«علوج» من فرس وأنباط وسواهم من الشعوب ولغير المسلمين وعلى الأخص للزنادقة والمجوس. فأشنع المثالب عندهم أن يوصف العربي بالمجوسي أو الزنديق أو «العلج». ولم يتوان علماؤنا الثلاثة عن اتهام من خصّوه بالعداوة كبعض الجاهليين وبعض الأمويين وحلفاء الأمويين وأعوانهم وسوى هؤلاء بأنهم كانوا «مجوساً» أو «زنادقة» أو «علوجاً من أهل فارس» كما سنرى في الملحق.

أهاجي شعراء المجون للعرب

غالباً ما وُصم شعراء المجون بالشعوبية بسبب الأهاجي التي كانوا يسخرون فيها من العرب وخاصة من الموالي الذين كانوا يدعون أنهم من العرب فيختلقون لأنفسهم أنساباً عربية ويحاكون الأعراب ويتكلفون الكرم ومزايا العرب التقليدية[2]. هذا الهجاء الكوميدي لقبائل العرب وللأدعياء الذي لا يقترن دائماً بالافتخار بالشعوب لا يصح وصفه بالشعوبي إذا أخذنا بالاعتبار العصبية الإتنية في الحساسية الشعوبية. فهو يصدر عن ثقافة مستقلة تماماً عن النزاع بين أنصار «القبائل» وأبناء «الشعوب» هي ثقافة المجون. سوف نرى أن الشاعر الماجن يجد مصدراً للإلهام الشعري في قلب سُلَّم القيم الاجتماعية والدينية السائدة واتخاذه سُخرياً. ونظراً للهيمنة الرمزية في دار الإسلام لقيم العرب التقليدية بما هي علامة من علامات النبل فهو يستهدف هذه القيم. كما أنه يصدر كذلك عن ثقافة ساكن المدينة الذي يرغب عن «الشيح والقيصوم» إلى النرجس والورد، وعن الحليب إلى الخمر، ويطوي كما قالوا ذكر الأثافي والرماد والوقوف على الأطلال والأوتاد إلى ذكر البساتين والأنهار والخمارات. فهو بهذا المعنى أقرب إلى كسرى، رمز التمدن

---

(١) الفهرست، ص٥٩.

(٢) نماذج عديدة من هذه الأهاجي نقلها ابن عبد ربه في العقد الفريد، ج٧، ص١٤٤-١٥١. وقد تسلّى الجاحظ في البخلاء في تصوير هؤلاء المتشبهين بالعرب وكذلك في الحيوان، ج٦، ص٣٦٧-٣٦٨.

والرهافة، منه إلى العرب أكلة الضباب وشاربي اللبن[1]. لا يتعلّق الأمر بامتداح كسرى وهجاء العرب لكن بمقابلة الحياة في المدينة، سهلة، مترفة وحافلة بالملذات، بالحياة في الصحراء، قاسية وبدائية. في هذا الاختلاف كتب أهل المجون شعوبيتهم. ولسوف نرى أن كبار معلمي الخلاعة في العراق كانوا من العرب الأقحاح. كما نعرف أن المجون الساخر من القيم المهيمنة ظاهرة معروفة في جميع المدن، في دار الإسلام وفي غير دار الإسلام. وهي غير ذات علاقة بالنزاعات العصبية والأصول العرقية إلا بمقدار ما تقترن الهيمنة الاجتماعية بالتمايز الإثني.

أدب المفاخرات

من غير المفيد أن نتوقف عند المفاخرات والأهاجي التي تبادلها الشعوبيون من عرب وفرس وأنباط وسوى ذلك. فهي في نهاية المطاف نتيجةٌ لتثقُّف أبناء الشعوب بثقافة أبناء القبائل. إنها لم تقتصر على الشعر والنثر بل امتدت إلى الحديث وآثار السلف. فالإسلام فيها قيمة إيجابية. فالأولون يعتبرون أن تفضيل العرب على الشعوب غير مبرر بالدين الذي لا يعترف إلا بالفضل الروحي لهذا الفرد أو ذاك دون النظر إلى أصله أو فصله أو لونه. والعرب على كل حال بُعث فيهم الإسلام بعدما كان قد بُعث في سواهم. وهم لم يعرفوا إلاّ أربعة أنبياء هم هود وصالح وشعيب ومحمد في حين أن باقي الأنبياء وهم الأغلبية الساحقة كانوا من الشعوب. كما أن دعوى فضل العرب غير مؤيدة بتاريخ التحضُّر الإنساني. فماضي العرب في صحرائهم لا يقارن بتاريخ الهنود أو الفرس أو السريان أو الأقباط أو الروم. ففي حين كان العرب يعيشون في الخيام شبه عراة، يعانون في بواديهم شظف العيش، في شروط اجتماعية وروحية قاسية، كانت الشعوب قد أنشأت الدول القوية واعتنت بالعلوم وبنت المصانع وتركت من الآثار، كما في مصر، ما يعجز اللاحقون عن هدمه، إلخ...[2]

---

(1) A. Arazi, "Abu Nuwas fut-il shu'ubite?", *Arabica*, t.26 I (1979), pp. 1-61.

ومعلوم إن «كسروي» صارت في العربية تدل على الفخامة والترف.

(٢) نماذج عديدة من هذه المفاخرات تجدها عند الجاحظ، البيان، ج١، ص٣٨٣، ج٣، ص٥، ١٢، =

خلاصة

ما القول أن الشعوبية والزندقة تلازمتا في ردة الفعل لدى الأمم المغلوبة على الفاتح العربي وديانته إلا حديث خُرافة. كان الفتح العربي توسيعاً لمسجد المدينة. أما الفاتحون الحقيقيون ونعني الذين نشروا الإسلام فكانوا من الموالي والتجار لا من الفرسان. لا يستطيع أحد أن ينكر أنه في المدينة الإسلامية التي توالى على حكمها العربي والفارسي والتركي والكردي والزنجي والبربري، الحر منهم والمملوك، كان المولى، بدءاً من منتصف القرن الثاني، هو من يميز العربي الصحيح من الدعي والعربية السليمة من العربية الفاسدة والمؤمن من الزنديق. فمنذ وقت مبكر انفك الإسلام ومعه العربية عن أن يكونا خصوصية عرقية. إذا كان يجب أن توسم حضارة دار الإسلام بطابع اجتماعي ـ اقتصادي في قرونها الأولى حين كان لا يزال ممكناً التمييز بين الشعوب والقبائل، يمكن القول أنها بالدرجة الأولى حضارة مولوية. لا نزعم أن الشعوب كانوا أكثر وفاءً للإسلام من القبائل لكن مما لا ينكر أنهم كانوا وما زالوا أشد تمسكاً بالإسلام من العرب، العرب بالمعنى القديم وبالمعنى الحديث، بصرف النظر عن القيمة الإيجابية أو السلبية لهذا التمسك.

إن تاريخ دار الإسلام وراءنا وهو يشهد إن التوتر الشعوبي لم يكُن في الواقع موقفاً معادياً للإسلام. كان أحياناً ملازماً للشعور الديني. وأحياناً عرضاً من أعراض

=١٤-١٩، ٢٩-٣٠، ٦٠-٦١، ٨٩-٩٠، وفي الحيوان، ج٥ ص٤٤٢، ج٦، ص٩٠-٩١، ج٧ ص٢٢٠ وفي البخلاء، ص١٢٩، وفي رسالة في بني أمية، ص٢٩٢-٣٠٠٠، وفي العثمانية، ص٢١١، ٢١٨-٢٢١. ابن قتيبة، كتاب العرب والرد على الشعوبية، ص٢٧٧ وما بعدها و٢٨٤. المبرِّد، الكامل، ج٤، ص١١-١٣. المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص٢٦-٢٧ وص ٤٦. الأغاني، ج٤، ص١١٤، ج٦، ص٢٢٤، ج١٤، ص٥١، ١٣٥. العقد الفريد، ج٣، ص٣٥١-٣٦٥. ومما لا شك فيه أن رسالة ابن غرسية والردود الأربعة عليها تعتبر المثال الأوفى لهذا النوع من الأدب. وقد حقَّقها ونشرها عبد السلام محمد هارون، نوادر المخطوطات، المجموعة الثالثة (ص ٢٢٧-٣٣٠)، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣/١٩٧٣. وانظر أيضاً محمد نبيه حجاب، مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٣٨١/١٩٦١.

التثاقف الذي كان مؤسس الإسلام أوّل عربي دفع إليه حين أدخل تراث أهل الكتاب في ثقافة قومه، على كرهٍ منهم. وأحياناً ردة فعل المدينة إزاء البادية، ردة فعل نلمحها في سور القرآن المدنية. وكان عموماً علامةً على نجاح الإسلام في التحوُّل من دين قومي إلى دين أُممي.

القسم الثالث

أعلام الزندقة



الفصل الأوّل

خالد القَسري والجعد بن درهم

خالد القسري

حاكم العراق في مطلع القرن الهجري الثاني. وُلد خالد بن عبد الله بن يزيد القسري البَجَلي في العقد السادس من القرن الهجري الأوّل/ السابع الميلادي في دمشق، مُستقرّ قبائل اليمن، ونشأ في المدينة. كان أبوه من أعوان عبد الملك بن مروان[1] وأمه مسيحية دمشقية[2]. كفايته ومحتده جعلت منه واحداً من رجالات الدولة المروانية الممدَّحين بالسخاء وبحسن التدبير. دان خالد لأبيه بقدراته الخطابية[3] ودان لأمه بعُجمة في لسانه[4]. حكم مكّة للوليد بن عبد الملك ولسليمان بن عبد الملك من سنة ٨٩/ ٧٠٨ إلى سنة ٩٧/ ٧١٦. ثم ولاه هشام بن عبد الملك حكم العراق والشرق سنة ١٠٦/ ٧٢٤ خلفاً لابن هبيرة. مراس القسري الطويل للسلطة، خارج مدرسة زياد والحجّاج، وتعاظم نفوذه في اليمانية وشدة

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٧، ص٤٢.

(٢) يقول المبرّد، الكامل، ج٣، ص٦٥ أنها كانت رومية استلبها عبدالله بن يزيد في يوم عيدٍ للروم في دمشق. أما البلاذري، أنساب، ج٩ص ٤٦ فيوضح أنها كانت سوداء. وفي الأغاني ج٢٢، ص١٨ أنها كانت رومية وهبها عبد الملك لعبد الله بن يزيد. و«الرومية» في هذا الإطار قد تشير إلى الدين بأكثر مما تشير إلى الأصل الإثني.

(٣) يُنقل عنه أن والده أحفظه ألف خطبة، ابن طباطبا محمد بن أحمد بن محمد الحسني العلوي (٣٢٢/ ٩٣٤)، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص١٤-١٥.

(٤) كان خالد لحّاناً وكان يستعين بمن يقوم لسانه، الأغاني، ج٢٢، ص٢٤.

عصبيته على القيسيين، وإثراؤه الفاحش شكّكت هشاماً في إخلاصه واتهمه بالاختلاس فعزله سنة ١٢٠/٧٣٨ وولّى مكانه يوسف بن عمر الثقفي. ولما استُخلف الوليد بن يزيد وكان كارهاً لربيعة حمل الثقفي على استرجاع المال فسجن يوسف بن عمر خالداً وعذّبه حتى الموت في واسط سنة ١٢٦/٧٤٣. وكان خالد آنذاك في نحو الستين[١].

تميزت سياسة القسري، سواءً في الحجاز أم في العراق، بخضوعها التام لاعتبارين كانا عنده فوق اعتبار الدين: إخلاصه للأمويين وتوطيد سُلطة الإدارة. كما أثّر فيها تأثيراً إيجابياً ملحوظاً، فيما خص العلاقة بغير المسلمين، انتماء والدته للديانة المسيحية. وكل ذلك عرّض القسري للانتقاد العنيف وجعل إسلامه موضعاً للشبهة.

كان القسري يعتقد، كما نقلوا، أن الخليفة أكرم على الله من الأنبياء أو بعبارةٍ أُخرى أن مؤسسة الخلافة بما هي سلطة ذات ديمومة تاريخية أهم من النبوة بما هي ظاهرة استثنائية[٢]. وكان يؤكد أنه على استعداد لنقض الكعبة ونقلها إلى دمشق

---

(١) أبو حنيفة الدينوري (٢٨٢/٨٩٥)، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر ومراجعة جمال الدين الشيال، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠ ص٣٤٣-٣٤٤، ٣٤٧. البلاذري، أنساب، ج٩ ص٣١-١٠٧. الطبري، تاريخ، جII^3 ص١٤٦٩، ١٤٨٤، ١٤٩٧، ١٦٤١-١٦٥٨، ١٨١٢-١٨٢٣. الأغاني، ج٢٢ ص١-٣٠. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦ ص١٣٥-١٦٣. ابن منظور (٧١١/١٣١١)، مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج٧، تحقيق أحمد راتب حموش ومحمد ناجي العمر ورياض عبد الحميد مراد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٥/١٩٨٥، ص٣٦٩-٣٨٤، G.R.Hawting. *E.I²*, IV, 958-960.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٩، ص٦٠. الأغاني، ج٢٢ ص١٦، ٢٤، ١٨. هذا المعتقد رُمي به أحياناً الأمويون على أنه عقيدتهم الرسمية (الجاحظ، رسالة في بني أميّة (في «رسائل الجاحظ»، السندوبي)، ص٨١، ٢٩٧. ونُسب إلى الحجّاج الذي اتهم هو الآخر ببعض ما اتهم به خالد (العقد الفريد، ج٢ ص١٩٨-١٩٩ وج٥ ص٣١٠-٣١٢). وثمّة روايات تنقلب فيها الأدوار فنرى خالداً يلوم هشاماً على قبوله الصامت لمثل تلك الدعوى: يسأل أحدهم ويُدعى عبدالله بن الصيفي هشاماً عن أيهما أحبُّ إليه وآثر عنده رسوله في حاجته أم خليفته في أهله؟ ليخلص إلى القول أن هشاماً الخليفة أكرم على الله من محمد الرسول. ويستنكر خالد سكوت هشام، مُهوّناً التهم التي رُمي بها، بأن ضلال رجلٍ من بجيلة، إذا ضل، أهون من ضلال الخليفة، أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص٣٦٤ والطبري، تاريخ، جII^3 ص١٨١٨.

فيما لو أمره الخليفة بذلك[1]. وزعموا أنه كان يرفض أن يضع المُكَلَّفون الإدارة في دائرة الحساب. هذا لأنها تتصل في المحل الأخير عبر الوالي ثم الخليفة ثم النبي بالإرادة الإلهية، ولأن وضع العامل موضع المساءلة، في هذه الحال، يزعزع كامل حلقات السلسلة[2]. من هذا المنطلق استجاز اثناء ولايته لمكّة استعمال القسوة مع القراء والفقهاء العراقيين الذين لجأوا إلى الحجاز هرباً من بطش الحجّاج، فسلّم التابعي سعيد بن جبير إلى قاتله من غير حرج[3]. وكان يذهب في شتم الخليفة الرابع وانتقاصه إلى أبعد مما يُرضي الأمويين[4]. ومن جهةٍ أُخرى منح المجوس والمسيحيين المستخدمين في الإدارة صلاحيات لا تجيزها الشريعة لغير المسلمين. بل سمح للذميين بشراء الإماء المسلمات ووطئهن[5].

ونقم عليه خصومه الكثيرون محاباته للمسيحيين بسبب انتساب والدته للمسيحية. وقد أشار إلى ذلك معاصروه من الشعراء ومنهم الفرزدق الذي يتهم خالداً في أبيات بأنه «بنى بيعةً فيها الصليبُ لأمه» وهدم «من بغض الصلاة المساجدا». وينكر الشاعر على من كانت أمه «تدين بأن الله ليس بواحد» والتي «غذته بألبان الخنازير والخمر» أن يؤم المسلمين في الصلاة[6]. وكان خالد غالباً ما يُنبز «ابن النصرانية». ولعله لهذا السبب أراد حمل والدته على الإسلام فأبت. وهذا

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٩، ص٥٩. الأغاني، ج٢٢ ص١٦. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦ ص١٦١.

(٢) «كُلِّم في عاملٍ له ضرب رجلاً وسُئل أن يقتص منه. فقال: أقتص من عامل؟ فو الله لئن اقتصصت منه لأقص من نفسي، ولئن اقتصصت من نفسي ليقصنّ أمير المؤمنين من نفسه، ولئن أقتص أمير المؤمنين من نفسه ليقصن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من نفسه، ولئن أقص رسول الله من نفسه ليقصن هاه هاه- يريده تبارك وتعالى» البلاذري، أنساب، ج٩، ص٦٠. الأغاني، ج٢٢، ص١٤. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦ ص١٦١.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٧ ص٣٦٧.

(٤) الأغاني، ج٢٢، ص١٥، ١٦، ١٨.

(٥) المصدر السابق، ج٢٢، ص١٦ وما بعدها. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦، ص١٦١.

(٦) النقائض، ج٢ ص٩٨٤. الأغاني، ج٢١ ص٣١٣. المبرِّد، الكامل، ج٣، ص٦٥. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج٢ ص٢٢٨. والبيتان منسوبان أيضاً ليحيى بن نوفل، البلاذري، انساب، ج٩ ص٩٠ واقرأ «بغض المساجد» بدلاً من «بعد المساجد». أما السبب الحقيقي لما زعموه من «هدمه» لمنائر المساجد فلأن المؤذنين كانوا يُشرفون منها على الدور فأمر بأن لا تعلو المآذن ما جاورها من المنازل.

لم يمنعه من أن يبني لها بيعةً في دمشق وأُخرى في الكوفة لما استقدمها إلى العراق، وثالثة لمسيحيي البصرة حين توسطّت لهم لديه[1]. وزعموا أنه كان يدعو الأسقف ليبرّك على مَيضأة اتخذها في مسجد الكوفة[2]. وقد رأينا سابقاً رعايته لرؤساء المانويين. ومن اللافت أن خصوم خالد لا يشيرون إلى هذه العلاقة مما ينبئ أن الصديقين كانوا يُعتبرون آنذاك باحتمالٍ كبير صنفاً من رهبان النصارى. عام ١١٩/ ٧٣٧ برّر الخارجي بهلول ثورته في العراق بالأسباب نفسها: إن خالداً يهدم المساجد ويعمر الكنائس ويستعمل المجوس ويسمح لغير المسلمين بشراء الإماء المسلمات وبوطئهن[3]. ومع أن هشام بن عبد الملك كان لديه أسبابه الخاصة الكثيرة ليغضب على خالد فقد أنكر عليه في رسالة العزل أن يستعين باليهود والنصارى والمجوس ويسلطهم على المسلمين. وعزا الخليفة ذلك إلى «عرق سوء» في إشارة إلى والدة خالد[4]. ونقل أبو عبيدة عن أبي الهذيل العلاّف أن خالداً خطب فقال: «إلى كم يغلب باطلنا حقكم؟ أما آن لربكم أن يغضب لكم؟» مُعرِّضاً بالداعين لبني هاشم. ويعلّق الراوي: «وكان زنديقاً أمه نصرانية فكان يولي النصارى والمجوس على المسلمين ويأمرهم بامتهانهم وضربهم وكان أهل الذمة يشترون الجواري المسلمات ويطأونهن فيطلق لهم ذلك ولا يغير عليهم»[5]. وكان فوق ذلك مستخفاً بالمقدسات، يسخر من بئر زمزم[6]. ففي الرسالة التي يعرض

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٦٣. في القرن الهجري الثالث/ التاسع تحوّلت الكنيسة المذكورة إلى مكتب للبريد، البلاذري، فتوح، ٢٨٦.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٦٣.

(٣) الطبري، تاريخ، جII^3 ص١٦٢٣. الأغاني، ج٢٠ ص١٦. والمصنفان ينقلان رواية واحدة مصدرها أبو عبيدة. وعلى قول البلاذري «كان عامة عمال خالد دهاقين» أنساب، ج٩ ص٨٩.

(٤) رسالة هشام المؤرخة لعام ٧٣٧/١١٩ نقلها الزبير بن بكار، الموفقيات، ص٢٤٣-٢٤٧ والمبرِّد، الكامل، ج٤، ص٩٩-١٠٢.

(٥) الأغاني، ج٢٢، ص١٦ وما بعدها.

(٦) الطبري، تاريخ، جII^2، ص١١٩٩. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦، ص١٦٠-١٦١. البلاذري، أنساب، ج٩، ص٥٨: «حدثني عمرو بن محمد الناقد وعمر بن شبة قالا حدثنا أبو نعيم أبا فضيل بن الزبير قال: سمعتُ خالدًا يقول: زمزم لا تُنزح ولا تُذَمّ؟ بلى والله إنّها لتُنزح وتُذَم. هذا أمير المؤمنين قد ساق لكم قناة بمكة من حالها وحالها. وحدّثني محمد بن سعد عن الواقدي في إسناده أن=

فيها هشام أخطاء خالد وأعماله السيئة يذكره بسخريته من زمزم «ومن ذلك ذكرك زمزم (...) تسميها أمّ جَعار»[1]. وحين لاموه على بناء انكنيسة لأمه وهدم منار المسجد أجابهم: «قبّح الله دينهم إن كان شراً من دينكم»![2] ويُفسِّر هذا الاتجاه لدى خالد ببعض أصحابه: فقد كان المؤدب الذي يسهر على عربيته، الحسين بن عبيد بن بَرهمة الكلبي، يُرمى بالزندقة بمعنى التحلُّل من الدين[3]. كما كان له صديقٌ تغلبي يُدعى زمزم، مشمولٌ أيضاً بالتهمة، يهوّن عليه عدم حفظه لسور القرآن[4].

نرى بوضوح أن الأمر يتعلّق بسياسة خالد الإدارية والدينية التي يمكن وصفها بالمتسامحة. وهذا الاتجاه، وهو ثابت تاريخياً، لا يُستغرب في ذلك الوقت الذي لم يكن الإسلام السياسي فيه قد خرج تماماً من جباية الأرض ولم يُكمل بعد تكوين إدارته الخاصة. كما لا يُستغرب التساهل الديني من أميرٍ نشأ بين دينين. بيد أن هذا التسامح كان يتوقف عند طاعة الخليفة. فهو لن يتردد في قتل الجعد بن درهم وعبد الله بن عبد الأعلى وشقيقه عندما أمره هشام بذلك.

لم يُتَّهَم خالد القسري أثناء حياته بالزندقة لا من قبل الخلفاء ولا من قبل خصومه وهجائيه. وإذا كان الإخباريون العباسيون كأبي عبيدة والمدائني والزبير بن بكّار الذين نقلوا عنه تلك الأخبار واتهموه بعداوة الإسلام وهو ما تقصدوه بقولهم زنديق، فلأن موقفاً كموقف القسري لم يعد مقبولاً في النظام الإسلامي الجديد.

وبالضد من هؤلاء فإن أصحاب الحديث كانوا ميّالين إلى القسري. وعلى الرغم من وصفهم له بأنه «ناصبي بغيض ظلوم» فقد نقلوا عنه حديثين رواهما عن

=خالداً قال: إن نبي الله إسماعيل استسقى ربه فسقاه ملحًا أُجاجا، وسقى أمير المؤمنين عذباً زلالاً، بئراً احتفرها له. وقال أبو عاصم النبيل: ساق خالد الماء إلى مكة فنصب طستًا إلى جانب زمزم، ثم خطب فقال: قد جئتكم بماء الغادية لا يشبه ماء أم الخنافس يعني زمزم».

(١) المبرّد، الكامل، ج٤، ص١٠١.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٦٦. البلاذري، أنساب، ج٩، ص٦٠.

(٣) الأغاني، ج٢٢، ص٢٤.

(٤) المصدر السابق، ج٢٢، ص٢٤.

جده يزيد الذي يُحسب في الصحابيين[١]. واثبتوا في مآثره قتله للمغيرة بن سعيد الغالي[٢] ولعدوهم اللدود الجعد بن درهم.

الجعد بن درهم

معلومٌ أن الجعد بن درهم يتصدّر لائحة الزنادقة التي جمّعها صاحب الفهرست مقروناً بمروان بن محمد آخر الأمويين في الشرق[٣]. من هنا اعتبره البعض أوّل من قُتل على الزندقة في تاريخ دار الإسلام. وهذا غير صحيح.

ما يتوفّر من المعطيات حول حياة الجعد بن درهم وعقيدته قليلٌ جداً. كان على الأرجح مولىً خراسانياً للتابعي الكوفي سُويد بن غَفَلة الجعفي الهمداني[٤]. أُلحق كمؤدب بمروان بن محمد على وجه التقدير في العقد الثامن من القرن الهجري الأوّل/ السابع للميلاد (ولد مروان حوالي سنة ٧٠/ ٦٨٩)[٥]. فكان يتنقل بين دمشق[٦] والجزيرة التي تولاّها مروان زمناً قبل استخلافه. في أحداث سنة ١٠١/ ٧١٩ حين حاول يزيد بن المهلب التغلب باليمانيين على العراق نرى الجعد يدخل في مساجلة شعرية مع الفرزدق لسان المضريين[٧]. الأمر الذي يؤكد أن ولاءه كان في اليمن وأنه من جهةٍ أُخرى كان يقرض الشعر مما يوحي بأنه من عائلة قديمة العهد بالإسلام والعربية. وعلى ما تناقله أصحاب الأخبار في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي، فإن فقيه الجزيرة ميمون بن مهران شكا الجعد لهشام بن عبد الملك وشهد عليه بالكفر فحُمل الجعد إلى دمشق ومنها نُفي إلى

---

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦، ص١٣٥-١٣٨. الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص٦٣٣.

(٢) الطبري، تاريخ، جII[٣]، ص١٦١٩-١٦٢٢.

(٣) الفهرست، ص٤٠١.

(٤) البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٣٥ و ج٨، ص٣٧٩. السمعاني أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (٥٦٢/ ١١٦٦)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٣/ ١٩٦٣، ج٣ ص٢٨٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٢٤٦ و٣٨٢-٣٨٣ وج ١٠، ص٢١. والبلاذري وابن كثير يضيفان أنه كان على قول البعض مولى لآل مروان.

(٥) البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٣٥. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٢، ص٩٩.

(٦) المصدر السابق، ج٧٢، ص٩٩: «سكن الجعد دمشق كانت له بها دار بالقرب من القلانسيين إلى جانب الكنيسة».

(٧) الطبري، تاريخ، جII[٣] ص١٣٩٦.

العراق حيث حبسه خالد القسري حبساً طويلاً قبل أن يستعجله هشام بقتله. فأنفذ خالد أوامر الخليفة صبيحة عيد الأضحى في واسط قبل عام ١١٩/ ٧٣٧[١].

يلتزم المعتزليون الصمت إزاء عقيدة الجعد بن درهم بل ينكرون انتسابه إليهم[٢]. وفيما يشبه التأويل المتعدد الأوجه للزندقة اعتبره بعض الإخباريين «دهرياً»[٣]. وبخلاف ذلك، فإن أصحاب الحديث من منتصف القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد وضعوه في خانة «الجهمية» فنسبوا إليه مقالة خلق القرآن ومقالة «نفي الصفات» أي الوجه واليد والقدم وسواها من الأعضاء التي يُضيفها أصحاب الحديث لله. في حين كان الجهم بن صفوان ينشر المقالة الأولى في خراسان كان الجعد يصنع صنيعه في البصرة[٤]. وعلى قول بعضهم فقد تتلمذ الجهم للجعد[٥]. وقيل أن الجعد فر من دمشق إلى الكوفة حيث نقل إلى الجهم مقالة خلق القرآن[٦]. أما مقالة نفي الصفات فقد نقلوا أن الجعد كان يجادل وهب بن منبه فيها فيقول له وهب: «ويلك يا جعد أقصر المسألة إني لأظنك من الهالكين لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك»[٧]. وبرّر خالد القسري قتل الجعد بقوله أن الجعد يزعم «أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلِّم موسى تكليماً»[٨]. ومن بعد سينسب البغدادي للجعد

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٣٥ وج ٨، ص٣٧٩. اعتقد ماسينيون "Zindik", *E.I*¹, IV, 1298 و G.Vajda, "Ibn Dirham", *E.I*², III, 770-771 أن الجعد قتل عام ١٢٥/ ٧٤٣ أو ١٢٦/ ٧٤٤. وهذا غير صحيح فخالد القسري عُزل من ولاية العراق عام ١١٩/ ٧٣٨.

(٢) يقول البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٣٦: «وقومٌ يزعمون إن الجعد كان يقول بقول غيلان وقد كذبوا». «ويقال كان معتزلياً». وفي موضع آخر (ج ٨، ص٣٧٩) ينسب إلى غيلان قوله: «كلّمتُ الجعد فوجدته معطِّلاً».

(٣) المصدر السابق، ج٨، ص٣٧٩ وج ٤، ص١٣٦: «وكان زنديقاً أو دهرياً».

(٤) الدارمي، الرد على المريسي، ص٤٦٦.

(٥) البخاري، خلق أفعال العباد، ص١١٨.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٣٨٢.

(٧) المصدر السابق، ج٩، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٨) البخاري، خلق أفعال العباد، ص١١٨. الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٥٨. يتحاشى صاحب الفهرست، ص٤٠١ بعناية الإشارة إلى المذهب الذي تسبب بمقتل الجعد.

القول بالقدر[1]. باختصار لقد كان الجعد باعتبار أصحاب الحديث متكلماً جهمياً بل معتزلياً كما وصفوه ممن كان يقول بقول غيلان[2].

إن القرابة التي وجدها أصحاب الحديث بين الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي ليست أكثر من علامة رمزية على البروز المتزامن لأوائل المتكلمين ولمقالات التوحيد المتعالي (التنزيه) في دمشق والعراق وخراسان والجزيرة. أما السبب الذي وصلوا به في وقت متأخر بين الجعد والساحر اليهودي لبيد بن أعصم، عبر الغالي الشيعي بيان بن سمعان، وكذا الأصل الحراني لمنكر الصفات، فهو لغة عند أصحاب الحديث وطريقة في نسبة كل ما عدّوه هرطقة إلى الشيطان والمصادر الأجنبية. وأياً ما كانت مواقف الجعد الفكرية فقد اعتبرت في حينه شاذة وخطيرة. يُستدلُّ على ذلك من تشنيع أوائل العباسيين بال«جعدية» على مروان بن محمد الذي سرعان ما لُقّب بال«جعدي» للصلة التي كانت تربطه بالجعد، إضافة إلى لقب «الحمار» الذي غلب عليه. في مدائح ابن هرمة للسفاح (١٣٦/ ٧٥٣) وبعده حوالي ١٤٠/ ٧٥٧ للمنصور يُنعت مروان بال«جعدي»[3]. وإذا اكتفى رؤبة بن العجّاج (١٤٥/ ٧٦٢) بذكر مروان وحماره «ومر مروان على حماره»[4]، فإن أحد الرجازين من معاصريه ينعت مروان بال«مخالف» الذي ينصر دين الجعد و«يجحد يوم الوعد»[5]. وبقي مروان حتى نهاية القرن الثاني يوصف بالجعدي[6]. وعلى إثر السجال بين أصحاب الحديث والقائلين بخلق القرآن وفيه

---

(١) البغدادي، الفرق، ص١٤.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٨ ص٣٧٩.

(٣) ابن هَرْمَة أبو إسحاق إبراهيم بن علي (١٧٦/ ٧٩٢)، ديوان، تحقيق محمد جبار المعيبد، بغداد- النجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٦/ ١٩٦٩، ص٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨:

نُعِيَ الإمام وخير الناس كلُّهم ... أخنت عليه يدُ الجعدي مروانا

فاستدرج الله مرواناً لعزته ... سبحان مستدرج الجعدي مروانا

(٤) ديوان رؤبة بن العجاج، ص١٧٤.

(٥) المقدسي، البدء، ج٦، ص٥٥:

أتاك قومٌ برجالٍ جُردِ ... مخالفاً ينصر دين الجعدِ

مكذباً يجحدُ يوم الوعد!

(٦) يقول أبو نواس يهجو إسماعيل بن صبيح مولى الأمويين ويتهمه بالأموية، ديوان، ج٢، ص٤٣: =

رمى المحدثون أخصامهم الجهميين بالزندقة تحوّل الجعد إلى زنديق. وهو ما نراه في قصيدة للبحتري الذي يضيف إلى لقب الجعدي الذي لقّب به سابقوه مروان لقب الزنديق[1].

ما من شك أن اقتران الجعد بمروان وموقع مروان السيء في السيرة الرسمية للدولة العباسية هو ما جعل المعتزليين يتبرأون من قرابته الفكرية الواضحة بهم. ومن جهةٍ أُخرى، إذا كان مروان قد لُقّب بالجعدي فهذا لا يعني أنه كان ينصر دين الجعد كما زعم الشاعر. فالجعد لم يكن مؤدبه الوحيد الغالب عليه. بل كان له مؤدبٌ آخر هو عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود من عائلة الصحابي عبد الله بن مسعود، مرجئي ثم شيعي ومؤدب لعمر بن عبد العزيز[2]. ولما استُخلف مروان انتهج سياسة هشام الدينية ووقف في وجه القدري يزيد الثالث الذي كان مؤيدوه لا يصلون خلف مروان علامة على عدم اعترافهم باستقامة عقيدته الدينية[3]. وبحسب هذه المعايير فإن مروان يبدو أقل جعدية من المنصور وعلى قدم المساواة في «السنية» مع المهدي والمتوكل.

= وإن ذُكر الجعديُّ أذريتَ دمعةً وقُلتَ أدال اللهُ من كل ظالمِ!

(١) البحتري، ديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣، ج٣ ص١٤٥٨:

والزابُ إذ حانت أُميّةُ فاغتدت تزجي لنا جعديّها الزنديقا!

(٢) الجاحظ، البيان، ج١، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٣) الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٨٥١، ١٨٥٢.



الفصل الثاني

ديانة عبد الله بن المقفع

إن الدراسات التي أُنشئت حول عبد الله بن المقفع، حياته وأدبه وعمله ككاتب وكمترجم وظروف مقتله، وافية[1]. ما يهمنا هنا هو بالدرجة الأولى عقيدته الدينية. فهو أحد عناوين الزندقة الكبرى في تاريخ الإسلام.

باختصار تُجمع المصادر أن الكاتب الألمعي وُلد في المجوسية في جور حيث كان والده، أحد أشراف الفرس، يتولى خراج فارس للحجاج ثم لخالد بن عبد الله القسري. ونشأ ابن المقفع في البصرة ثم عمل في الإدارة الأموية في نيسابور وكرمان وتحصل على ثروةٍ كبيرة. وحين استُخلف العباسيون عمل كاتباً لعيسى بن علي العباسي[2] ومؤدباً لأبناء إسماعيل بن علي[3]. وأسلم وتكنى بأبي محمد بعدما كانت كنيته أبا عمرو. وكان حينذاك يخطو نحو الأربعين من سنيه[4]. ومن

---

(١) محمد كُرد علي، رسائل البلغاء، ص٦-١٦. وأمراء البيان، القاهرة، الطبعة الثانية، ج١، ١٩٤٨، ص٩٩-١٢٩. عبد اللطيف حمزة، ابن المقفع، القاهرة، دار النشر الحديث، ١٩٣٧. خليل مردم، ابن المقفع، دمشق، مكتبة عرفة، ١٣٤٩/ ١٩٣٠.
F.Gabrielli, *Opera*, 197-247. Idem, "Ibn al-Mukaffa'", *E.I*², III, 907-909. S.D.Goitein, *A Turning*, pp. 149-167. D. Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica*, I (1954), p.307-323. Ch.D.Paule, "Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites *al-Sagir et al-Kabir*", *Arabica*, XII (1965), p. 45-66.

(٢) الجهشياري، الوزراء، ص٦٨.

(٣) الجاحظ، البيان، ج١، ص٢٥٢.

(٤) حسب ما قدّر كرد علي ولد ابن المقفع حوالي سنة ٩٠/ ٧٠٩ وقُتل عام ١٤٢/ ٧٦٠ أو ١٤٣/ ٧٦٠، أمراء البيان، ص١٠٣. أما التاريخ الذي افترضه جابريلي للولادة *E.I*², III, ٩٠٧ وهو حوالي سنة ١٠٢/ ٧٢٠ فمستفاد من خرافة تُميت الزنادقة في السادسة والثلاثين من سنيهم: فإذا كان قتل، على تقديره، سنة ١٣٩/ ٧٥٦، بعدما عاش ٣٦ سنة، كان مولده حوالي سنة ١٠٢.

المتفق عليه أن والي البصرة للمنصور سفيان بن معاوية المهلبي قتله قتلةً شنيعة لأسباب في وقت واحد شخصية وسياسية بموافقة الخليفة الضمنية أو بتحريض منه[1]. وكان ذلك في خريف عام ١٣٧/ ٧٥٤ على قول[2] أو ١٣٩/ ٧٥٦ إذا صحّ أن سفيان بن معاوية خلف سليمان بن علي على البصرة هذا العام[3].

ابن المقفع في زمانه وفي بيئته

في البصرة حصّل ابن المقفع ثقافةً واسعة بالنسبة لزمانه. كان أبوه يجمع إليه الأدباء ويأخذه بحضور مجالسهم. وكلّف الإعرابيين أبا الجاموس وأبا الغول السهر على نقاء عربيته[4]. فأجاد العربية بالإضافة إلى الفهلوية، واشتهر ككاتب بليغ «مقدَّم في بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعاني وابتداع السير»[5]. في البصرة بذلَ ثروته في اصطناع الأصحاب[6]. هذا الرأسمال الثقافي والاجتماعي والمالي المعتبر جعل منه وجهاً من وجوه البصرة وأعيانها ومثالاً محتذىً للأديب وللمولى الذي رفعته مناقبه: فهو كريم، محاط بالإخوان يقضي حوائجهم ويقيل عثراتهم. يجمع في مسلكه وحياته الميسورة رهافة الحضارة الساسانية إلى قيم العرب[7]. «جوادٌ فارسٌ جميل»

(١) بعد هزيمة عبدالله بن علي ولجوئه إلى البصرة كلّف عيسى بن علي ابن المقفع بصياغة كتاب الأمان الذي منحه المنصور لعبد الله بن علي. فتشدّد الكاتب في الأشتراط والاحتياط إلى الدرجة التي أغاظت المنصور وأوغرت صدره على ابن المقفع فأوعز إلى واليه في البصرة سفيان بن معاوية المهلبي بقتله. وكان بين ابن المقفع وسفيان خصومة وعداوة فوافق أمر الخليفة هواه. أنظر التفاصيل في الجهشياري، الوزراء، ص٦٨-٧٢ والبلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٩٢-٢٩٥. وفي مقالة D. Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa'", *Arabica*, p.307-323. وانظر نص الأمان فيما نشره أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٣ ص٢٥-٢٦. وفي رواية انفرد بها القمي، مقالات، ص٦٧، أن ابن المقفع لما قبض عليه المهلبي وأراد حمله إلى المنصور قتل نفسه.

(٢) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٤١٧ و٤٣١.

(٣) الطبري، تاريخ، جIII[1] ص ١٢٥-١٢٦.

(٤) الفهرست، ص٥٠. البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٨٩.

(٥) الجاحظ، كتاب المعلمين، ص٣٢.

(٦) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٨٩ وما بعدها. الجهشياري، الوزراء، ص٧١.

(٧) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١ ص٣٣٩. الجهشياري، الوزراء، ص٧١. البلاذري، ج٤، ص٢٩٠-٢٩٢. محمد كرد علي، أمراء البيان، ص١١٧-١٢٠، S.D.Goitein, *A Turning*,p.152

حسب تعبير الجاحظ[1]. وبهذه الصفة كان له حضورٌ مميّز في الحياة الإجتماعية والسياسية في بيئته. أصحابه جلهم من الفقهاء وأعيان السلطة وكُتّاب الإدارة البارزين. نراه في جملة وجوه أهل البصرة ممن استقبل الخليفة السفّاح[2]. ونراه بصحبة رَوْح بن حاتم ومعن بن زائدة يسمرون لدى ابن رامين قيّان الكوفة[3]. ومن بعد سيعمل ابنه محمد وكان جواداً كأبيه وظريفاً لمعن بن زائدة في مصر[4]. ونجد في خلطائه عبد الحميد بن يحيى آخر وزراء مروان والكاتب عُمارة بن حمزة مولى العباسيين وأحد النافذين في البلاط[5]، والفيض بن أبي صالح الذي سيستوزره المهدي[6]، والشاعر يحيى بن زياد ظريف العراق وقريب العباسيين[7] والكاتب الشاعر الفاتك حماد عجرد[8]. وكما كان ممثلاً لطبقة مستجدة من أعيان الموالي كان على وجه الخصوص ممثلاً لتيار ثقافي اجتماعي مُستجد. ففي ما ترجمه من الآداب الساسانية وفي رسائله كما في مسلكه الاجتماعي وحياته المهنية نراه يتلبّس لبوس الحكيم والمؤدّب الذي يهتم بتهذيب الأخلاق وتقويم الآداب فيوجه النصائح لصاحب السلطة وأعوان السلطان من الكُتّاب وللمتأدبين كما لـ«إخوان الدنيا». وهذه النصائح تتناول على وجه الخصوص ثلاثة ميادين: تدبير الملك والعلاقة بالسلطان (أو كما يقول «طاعة السلطان») وحسن التصرف في الحياة الاجتماعية. بل قد يتعدى ذلك، منساقاً مع مهنته كمؤدب، فيصحح لهذا أو ذاك من المستعربين النطق بالعربية واستعمال المفردات المناسبة في محلها الصحيح، أو يحمل أضيافه على غسل أيديهم بالأشنان (الصابون) عند الطعام[9]. أخلاقيته

---

(١) الجاحظ، كتاب المعلمين، ص٣٢.
(٢) هذا ما يقوله في رسالة الصحابة، ص١٢٨.
(٣) الأغاني، ج١٥ ص٦٦-٦٧.
(٤) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٣١٧.
(٥) الجهشياري، الوزراء، ص٧١.
(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٧ ص٢٦ حيث يوصف الفيض بـ«غلام ابن المقفع».
(٧) احتفظ ابن طيفور برسائل في الود والإخاء متبادلة بين ابن المقفع ويحي بن زياد نشرها أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٣ ص٦١-٦٥.
(٨) الجهشياري، الوزراء، ص٧١.
(٩) أمثلة لدى الجاحظ، البيان، ج٢ ص٢١١ ولدى البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٩١.

ذرائعية أو، كما يحب البعض أن يصفها، «إنسانية». مرجعها «محاسن الأمور ومعروفها» أو «المُجتمع عليه المعروف المُستحسن»[١]. لا شك أن هذا الميل للعب دور المربي كان أحد الأسباب التي دفعته لاعتناق الإسلام. فذلك يستكمل اندماجه في الوسط الاجتماعي ويتيح له أن يعبر عن رأيه بحرية وسُلطان.

المتكلم السياسي ومقترحات الإصلاح الديني

لم يكن ابن المقفع معروفاً كمُتكلم. ولم تنقل كتب المقالات أنه تبنى هذه المقالة أو تلك حول المشكلات التي كانت تشغل مُتكلّمي زمانه، أو انتسب إلى واحدةٍ من المدارس الدينية ـ السياسية الإسلامية التي سادت حينذاك. بيد أن ملاحظةً للجاحظ توحي بأنه كان على معرفة بـ«المقالات» وأنه كان يتحكّك بالكلام. يقول الجاحظ: «وكان يتعاطى الكلام ولم يكن يُحسن منه لا قليلاً ولا كثيراً»[٢]. هذه الملاحظة يبدو أنها تستهدف دفاع ابن المقفع عن القضية العباسية في رسالةٍ له أسماها «الهاشمية» حيث أحسن الحكاية لدعوى القوم وأساء الرد على الطاعنين عليهم[٣] كما يلاحظ الجاحظ. كما أنه تعرّض في الرسالة المعروفة بـ«رسالة في الصحابة» وفي سواها من رسائله لمشكلاتٍ تعتبر موضوعاً للكلام مثل العلاقة بين الدين والعقل والعلاقة بين الدين والسلطة. بهذا المعنى يمكننا أن نعتبر ابن المقفع مُتكلماً سياسياً قدّر أنه من واجبه إعمال «الرأي» فيما «يصلح الله به الأمة» على حد تعبيره[٤].

في فقرة نادرة مما سُمّي «الأدب الصغير» يحاول إقامة البرهان على وجود الله. «مما يدلُّ على معرفة الله وسببُ الإيمان أن يوكل بالغيب لكل ظاهرٍ من الدنيا صغيرٍ أو كبير عيناً فهو يصرفه ويحركه. فمن كان معتبراً بالجليل من ذلك فلينظر إلى السماء فسيعلم أن لها رباً يُجري فلكها ويدبر أمرها. ومن اعتبر بالصغير فلينظر

---

(1) Gabrieli, *E.I.*^{2}, III, 908. Paule, "Le système éthique", *Arabica*, p. 47, 65.

(٢) الجاحظ، كتاب المعلمين، ص٣٢-٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص٣٢-٣٣. هذه الرسالة لابن المقفع لم يذكرها أحد ما خلا الجاحظ. ولعلّها ما يسميه ابن طيفور «اليتيمة» فهي اشبه بالخُطبة في فضل «أمير المؤمنين» ويعني الخليفة.

(٤) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ص١٢٠.

إلى حبة الخردل فسيعرف أن لها مدبراً ينبتها ويزكيها ويقدر لها أقواتها من الأرض والماء، يوقت لها زمان نباتها وزمان تهشمها. وأمر النبوة والأحلام وما يحدث في أنفس الناس من حيث لا يعلمون، ثم يظهر منهم بالقول والفعل. ثم اجتماع العلماء والجهال والمهتدين والضُلاَّل على ذكر الله وتعظيمه. واجتماع من شك في الله تعالى وكذب به على الإقرار بأنهم أُنشِئوا حديثاً ومعرفتهم أنهم لم يُحدثوا أنفسهم»[1].

اثنان من هذه الأدلة هما مما كان المتكلمون يتداولونه. الأوّل دليل الاعتبار بالخلق، الكبير منه كالفلك والصغير كحبة الخردل. والثاني دليل الحدث: الناس جميعاً، الشاكون والمؤمنون، مقرون بأنهم أُنشِئوا وأحدثوا بعد أن لم يكونوا وأنهم لم يحدثوا أنفسهم. الثالث يسميه «أمر النبوة والأحلام». لا نعتقد أنه يعني بالنبوة ما يعنيه المتكلمون بهذا المصطلح لكن التنبؤ بالأحداث وما سيُسمّى في الأدب الفلسفي «الكهانة». وأراد بالأحلام الأحلام المنذرة بالمغيبات. وفي هذا السياق يجب أن نفهم قوله «وما يحدث في أنفس الناس من حيث لا يعلمون. ثم يظهر منهم بالقول والفعل». فكأنه أراد فئة من الأفراد قيل أنهم «مُحدَّثون»، كالأئمة، أي ملهمون، أو ما يحصل لسائر الناس مما يقع في وهمهم أنه سيحدث فيحدث. فهذه الظاهرة، عنده، تهدي إلى الله. هذا الدليل الطريف لن يتوسع فيه أحد قبل الأشاعرة.

الموضوع الذي سيجعل منه المتكلمون باباً من أبواب التوحيد ونعني «تثبيت النبوة» يلتفت إليه ابن المقفع بلغة مختلفة. حين يقول المتكلم «بعثة الرسل» يقول ابن المقفع «الدين». واللفظ ينطبق كما يبدو على كل معتقد ديني ويتجاوز المثال الإسلامي ـ اليهودي. وكما يرى المتكلمون فهو أيضاً يرى «أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين: الدين والعقل». بيد أن العقول ليست «بالغةً معرفة الهدى ولا مُبلغةً أهلها رضوان الله إلاَّ [بـ] ما أكمل لهم من النعمة بالدين»[2]. وفي مكان آخر يكتب: «الدين أفضل المواهب التي وصلت من الله

(١) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص٤٠-٤١. وعلامات الوقف من عندنا.

(٢) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ص١٢٣.

تعالى إلى خلقه وأعظمها منفعةً وأحمدها في كل حكمة»[1]. وأياً ما كان المعتقد الديني فهو أفضل من الشك. «المؤمن بشيء من الأشياء وإن كان سحراً خير ممن لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً»[2]. فالدين ضرورة ولاغنى عنه للعاقل طرفة عين[3].

ها هنا رؤية متميزة للدين. لا يولي ابن المقفع «العقل» السلطة التي يضيفها المتكلمون إلى تلك الملكة في علاقتها بالدين. وبمقدار ما يمكن أن يُفهم من اللغة التي كتب بها قبيل منتصف القرن الثاني فهو يحدد لكلٍ من الدين والعقل كما يبدو مجالاً مستقلاً نوعاً من الاستقلال عن الآخر. ففي معظَم النصائح والحكم والأقوال التي يأتي فيها على ذكر العقل والعاقل لا يذهب إلى أبعد مما يمكن أن يوصف بالـ«حكمة» ومما يُصاب به النجاح في المسعى وفي الحياة الاجتماعية. وحين يتعلّق الأمر بما يعتبره المتكلمون النظر العقلي كأداة لإثبات الحقيقة الدينية وإبطال المعتقد المضاد يفضل ابن المقفع لفظ «الرأي» ويقف منه في علاقته بالدين موقفاً سلبياً. يقول: «قد يشتبه الدين والرأي في أماكن. لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل»[4]. لا يعين هذه «الأماكن» التي تُقبَل بالدين وبالعقل على حدٍ سواء لكنه يلح على ما يفصل بينهما. «فصل ما بين الدين والرأي أن الدين يُسلَّم بالإيمان وأن الرأي يثبت بالخصومة»[5]. من اللافت أنه يخص الدين بلفظ «يُسلَّم» في مقابل «يثبت» للرأي ويواجه «الإيمان» بالـ«خصومة». وفي مكان آخر، كما سنرى، يقرن بالدين اليقين والثقة وبالرأي الظن والشك. لا ريب أن «الرأي» قد يعيد إلى الفقه بشكل عام وإلى الفقه الحنفي بشكل خاص لكن من الواضح أنه أراد بالرأي في هذا السياق المقالة وبالخصومة «الجدل» أي المناظرات الكلامية التي يُثبت فيها

---

(١) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧.

(٣) يروي البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٨٩-٢٩٠ أنه في الليلة السابقة لإشهار إسلامه وكان على مائدة عيسى بن علي أخذ يزمزم كعادة المجوس قبل أن تمتد يده إلى الطعام. قيل له أتزمزم وأنت على الإسلام غداً؟ فقال إني أكره أن أبيت على غير دين.

(٤) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص٣٧.

المتكلمون مقالاتهم و«يقطعون» خصومهم والتي كان لا شك قد خبرها في البصرة وكان من شهودها. ما يُقبل به الدين غير ما تؤخذ به المقالة وكذلك مستقر كل منهما في الإنسان. فإخضاع الدين للرأي يجعل منه شأناً بشرياً إفرادياً وفي ذلك انتهاك لقدسيته وابتذال له واستخفاف به يعرضه للتعدد والتحوُّل ويحيله إلى مجموعة من البدع. يقول «فمن جعل الدين خصومة فقد جعل الدين رأياً ومن جعل الرأي ديناً فقد صار شارعاً ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له»[1]. وفي مكان آخر: «ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبت. وصدقوا ما الدين بخصومة. ولو كان خصومة لكان موكولاً إلى الناس يثبتونه بآرائهم وظنهم وكل موكولٍ إلى الناس رهينة ضياع. وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً. وليس الرأي ثقةً ولا حتماً ولم يجاوز [أو يتجاوز] الرأي منزلة الشك والظن إلا قريباً ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبتاً. ولستم سامعين أحداً يقول لأمرٍ قد استيقنه وعلمه: أرى أنه كذا وكذا. فلا أحدَ أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأي الرجال ديناً مفروضاً»[2].

هذا الموقف الرافض للرأي و«الخصومة» في الدين عموماً وكأنه يومئ إلى الكلام والمتكلمين، يقفه أيضاً من القياس في الفقه خصوصاً. وهو مجال لفت انتباهه فيه اختلاف الأحكام في القضية الواحدة. من الصحيح إن الوحي في الإسلام، لما فيه مصلحة الناس وخيرهم، لم يُثبت إلا الخطوط العريضة من الشرع. فـ«لو أن الدين جاء من الله لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو واردٌ على الناس وجارٍ فيهم منذ بعث الله رسوله إلى يوم يلقونه إلا جاء فيه بعزيمة لكانوا قد كُلِّفوا غير وسعهم فضيِّق عليهم في دينهم وآتاهم ما لن تتسع أسماعهم ولا قلوبهم لفهمه ولحارت عقولهم وألبابهم». من هنا جُعل ما يستجد في الأزمان من الأمر والتدبير إلى «الرأي». غير أن استعمال الرأي في هذا الشأن استعمالاً ما قد أدى إلى اختلاف الأحكام في الدماء والفروج وتناقضها

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧.

(٢) ابن عبد البر القرطبي الأندلسي (٤٦٣/١٠٧١)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الدمام-القاهرة، دار ابن الجوزي، ١٤١٤/ ١٩٩٤، ص٧٧٨-٧٧٩.

اختلافاً كبيراً بين المصر والمصر والمدينة والمدينة بل بين الحي والحي في المدينة الواحدة. إذا كان بعض القضاة ممن يعتمد السنة مرجعاً يسمي سنةً ما كان قد قضى به هذا الخليفة الأموي أو ذلك الوالي المرواني مما لم يُجمع عليه المسلمون، فإن البعض الآخر يعتمد الرأي ويلجأ إلى القياس في استنباط الأحكام التشريعية من غير التفات إلى مطلب الإجماع ومن غير الالتفات إلى الأثر. وكل ذلك جعل الأقضية متناقضة والسنن مختلفة والمراجع القضائية متعددة متخاصمة[1]. وبعد أن يخلص إلى تقرير هذه الواقعة يتوجه بالنقد إلى القياس. ففضلاً عن سوء استعماله لدى هذا أو ذاك، فالقياس إذا عُمل به بإطلاق ولم يهيمن عليه مطلب العاقبة أدى إلى الورطات والشبهات. «إنما القياس دليلٌ يستدل به على المحاسن فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أُخذ به وإذا قاد إلى القبيح المستنكر تُرك»[2]. ومما كان المتكلمون يردون به على الثانويين من الاحتجاج بالأمثلة يسوق ابن المقفع في نقض استعمال القياس في كل حالة مَثَل الرجل إذا سُئل عن رجل هارب مطلوب للقتل. فإذا هو استعمل القياس وصدق في الجواب استجر منكراً. والجدير به أن يترك في هذه المناسبة الرأي و«ينصرف إلى المجمع عليه المعروف المستحسن»[3].

في مجالٍ آخر يحاول ابن المقفع أن يحدد صلاحيات «الإمام» (ويعني الخليفة أو القائم بالأمر) بالنسبة لسلطة النص وذلك في تحليله للقول المأثور «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق». إنه من جهة يستنكر «الغلو» المتفشي في الشيعة العباسية التي يقول القائل فيها «إن أمير المؤمنين لو أمر الجبال أن تسير لسارت ولو أمر أن تُستدبر القبلة بالصلاة فعل ذلك». فالدين عند هؤلاء هو طاعة الإمام: «نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحدٌ منا عليهم حسيباً. هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن الأتباع وعلينا التسليم والطاعة». مثل هذه المقالة تنتهي بأصحابها إلى استحلال معصية الله جهاراً صُراحاً فضلاً عن توهين السلطان وتهجين الطاعة. ومن جهة مقابلة، يستنكر الاتجاه المضاد الذي يفصل

---

(١) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ص١٢٥-١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٧. في سياق الرد على المانويين يدل المثل على أن ما يُضاف إلى النور - الصدق- قد يؤدي إلى ما يُضاف إلى الظلمة -سفك الدماء. وفي ذلك إبطال للقول بالإثنين.

سلطة النص عن سلطة الإمام. «وليس يفترق هذان الأمران إلا ببرهانٍ من الله عز وجل عظيم»[1]. إذا جاز أن يُعصى الإمام إذا أمر بالمعصية وإلاّ يُطاع إلا إذا أمر بطاعة الله جاز أن يُطاع كل من أمر بطاعة الله. وهذا الموقف يفتح الباب أمام تعدد السلطات السياسية، وبالتالي الفوضى، ويسمح للمعارضين باستغلال الدين وخلع الطاعة. كما أنه يتضمن القول بتعطيل الإمامة القائمة بأمر الناس. وهذا أمرٌ عواقبه خطيرة إذ يجعل الأمّة لقمة سائغة أمام العدو الخارجي[2]. والصواب برأيه هو ما عليه «أهل القصد» من المسلمين: الطاعة للنص عندما يتعلق الأمر بالفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً. والطاعة للإمام عندما يتعلّق الأمر بالتدبير مثل الغزو والقفول والجمع والقسم والاستعمال والترك ومحاربة العدو وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة والحكم بالرأي فيما لم يرد فيه سُنَّة وأثر. فهذه الأمور من حق الإمام وحده ليس لأحد من الناس فيها حق. «ولا يستحق الوالي هذه الطاعة إلا بإقامة العزائم والسنن»[3].

نحنُ أمام مفكّر يتناول الدين من باب السياسة: لا يجوز عنده أن يتحوّل الدين الذي يتولى الإمام باسمه السلطة إلى مجالٍ مفتوح حيث يمنح الأفراد أنفسهم، بالرجوع إلى رأيهم الشخصي، حق تقرير المعتقدات وحق التشريع فيما لم يرد فيه أثر وحق الاعتراف أو عدم الاعتراف بسلطة الإمام. فذلك باب الفوضى وتوهين السلطة وتكاثر المقالات والأحكام وتناقضها. لتلافي هذه الأخطار التي تنجم عن اختلال المعادلة بين سلطة النص وسلطة الإمام يُعطي ابن المقفع للسلطة السياسية حق إدارة الدين. إن العامة لا تصلح من قبل نفسها ولا يأتيها الصلاح إلا من قِبل الخاصة. والخاصة لا يأتيها الصلاح إلا من قِبل إمامها. ثلاثة مقترحات جديرة بتحقيق هذا الصلاح. لجهة المشكلة الفقهية، يمنح الكاتبُ الإمامَ الحق الحصري باستعمال الرأي فيما لم يرد فيه نص ولا يترك ذلك للأفراد أو الخاصة أو العامة. فالتشريع وإصدار الأقضية والأحكام، فيما لم يكن فيه أثر، ليس لأحد من الناس

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٢. لم يوفق الناشر لقراءة إحدى الجمل في الفقرة الثانية من الصفحة فأثبت «السلطان» حيث يلزم «الشيطان» ولم يتنبه لسقوط «خلع» قبل «الطاعة».

(٣) المصدر السابق، ص١٢٣.

فيه حق إلا الإمام[1]. ويقترح على الخليفة توحيد الأقضية والأحكام بحسب «ما يلهمه الله» وتوثيقها في كتابٍ واحدٍ يضعه على لسانه ويتوارثه الأئمة إلى آخر الدهر[2]. بخصوص الجند وما ينتشر فيهم من الجهل بالدين والغلو، الحل هو أن يكتب لهم الخليفة أماناً معروفاً بليغاً وجيزاً محيطاً بكل شيء قاصراً عن الغلو يحفظه رؤساؤهم ويؤدبوا به دهماءهم، فضلاً عن أن يتعهد أدبهم في تعليم الكتاب والتفقه في السنة والمباينة لأهل الهوى[3]. أما في الشأن الديني عموماً فالحل هو بإنشاء نوع من الكنيسة الرسمية. وذلك بأن يُعيِّن الخليفة في كل مصر وجند وثغر مؤدبين من «أهل الفقه والسنة والسير» ينالون مرتباتهم من بيت المال وتكون مهمتهم مثلثة: تقويم آداب الناس وتعليمهم، ومنع البدع من الظهور والانتشار، ومراقبة أهل الفساد والفرقة بحيث «لا يتحرّك متحرك في أمر من أمور العامة إلا وعين ناصحة ترمقه ولا يهمس هامس إلا وأذن شفيقة تصيخ نحوه». وبذلك لا يقدر «أهل الفساد على تربيص الأمور وتلقيحها»[4].

هذه السياسة الدينية التي يقترحها ابن المقفع محافظة ضيِّقة تضعه جزئياً، في زمانه، في موضع أقرب إلى أهل الحديث، وفي تاريخ دار الإسلام، أقرب إلى ذوي الثقافة الفلسفية. ما يعترض به على الكلام والقياس يذكر بمقولة من طلب الدين بالكلام تزندق. ابن قتيبة في انقلابه على المعتزلة والمتكلمين بعد الأزمة التي وقع فيها الاعتزال قبيل منتصف القرن الثالث لن يذهب إلى أبعد. وكذلك الفلسفيون في القرن الرابع في نقدهم اللاذع للمتكلمين: يكتب التوحيدي «وكان شيخنا أبو سلميان يقول كثيراً إن الدين موضوعٌ على القبول والتسليم والمبالغة في التعظيم وليس فيه «لِم» و«لا» و«كيف» إلا بقدر ما يؤكد أصله ويشد أزره وينفي عارض السوء عنه لأن ما زاد على هذا يوهن الأصل بالشك ويقدح في الفرع بالتهمة»[5]. وعلى العموم فالسياسة التي يقترحها ابن المقفع تذكِّر بعلاقة الكنيسة

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص١٢٢ و١٢٤.
(٤) المصدر السابق، ص١٣٠.
(٥) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٣، ص١٨٧.

المجوسية الوثيقة بالسلطة الكسروية. سلطةٌ سياسية واحدة، تنتقل بالوراثة، تمسك بسجل الأحكام الفقهية الموحدّة وتحتكر حق التشريع وتستعين بكنيسةٍ تعمِّمُ المعتقد الواحد وتحارب البدع والآراء الشخصية. هذه السياسة سيرفضها الفقهاء والمتكلمون الذين سيحتفظون بحق التشريع وتقرير العقيدة. لكن من حيث أنها تجعل من طاعة الإمام واجباً دينياً، بالضد من نهج الخوارج الذين جوّزوا «أن لا يكون في العالم إمام أصلاً وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً»[1]، وتجعل من تقييد الطاعة بالتزام الشريعة، بالضد من الغلاة الذين جعلوا الدين طاعة رجل، وتبطل النظر العقلي في تقرير الحقيقة الدينية، وتدعو إلى التزام سبيل «أهل القصد»، فهي في كل ذلك «سُنيّة» قبل الأوان وتؤذن بما سيعتمده المهدي. فالعلاقة بينها وبين ملاحقة الزنادقة غير خافية وإن جاز الافتراض أن الباعث عليها هو بالدرجة الأولى مطلب تدبير الملك لا الغيرة الدينية.

إن الجرأة التي «يُذكِّر» بها الخليفة، كما يعبر، وأسلوب الخطاب الشخصي المباشر الذي يسمح لنفسه باللجوء إليه، والمقترحات التي يقدمها والتي كان من شأنها أن تبدو في حينه مُستهجنة، وانتقاده الصريح القاسي لصحابة الخليفة، كل ذلك يوحي بأن الرجل كان يأوي إلى ركنٍ منيع، وأنه كان على ثقةٍ كبيرة بالنفس، ولعله كان يرشح نفسه ليلعب دور بيدبا في البلاط العباسي. وكان من الممكن أن يتبوأ منصب الوزارة أو مكانةً مشابهة لتلك التي احتلها صديقه عمارة بن حمزة في بلاط المنصور لولا تورطه في النزاع بين الخليفة وأعمامه. وكان يُشاعُ في أوساط الكتاب أن أحد وزراء المنصور سعى بقتله خوفاً منه على منصبه[2]. برصانة أكبر يتساءل المرء عمّا إذا كان دور ابن المقفع قد اقتصر على كتاب الأمان في النزاع بين المنصور وعبد الله بن علي. في ملاحظات الجاحظ ما يوحي بأن ابن المقفع حرَّض الثاني على الأوَّل: «ثم كتب لبني العباس عبد الله بن المقفَّع فأغرى بهم عبد الله بن علي ففُطن له وقُتل وهدم البيت على صاحبه»[3]. من الثابت على كل

(١) الشهرستاني، الملل، ج١ ص١١٦. وانظر أيضاً النوبختي، فرق، ص٢٩.

(٢) الجهشياري، الوزراء، ص٧١.

(٣) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص٢٠٢. والعبارة الأخيرة تومئ إلى ميتة عبدالله بن علي الذي أُسقط عليه المنزل الذي كان مسجوناً فيه.

حال أن مقتل ابن المقفع يستوي في جملة الأحداث التي أعقبت هزيمة عبد الله بن علي.

الزنديق

إلى الآن بدا لنا ابن المقفع مُسلماً وفَّر له اعتناق الإسلام في بيئته موقع الحكيم الناصح والمشير السياسي الجريء. ومن المتفق عليه أن إسلامه الذي أشهره في حدود سنة ١٣٤/ ٧٥١ لم يكن موضعاً للريبة أثناء حياته. وعلى الرغم من الدواعي والحاجة فأن مقتله لم يُبرَّر بانحرافه عن الإسلام كما سيحصل مع ابن أبي العوجاء. بل أن مواليه احتجوا على مقتله لدى الخليفة وهددوا بطلب دمه. ورثاه بعض الشعراء منددين بمواليه الذين لم يستطيعوا حمايته[١]. فهو باعتبارهم وعند أصحابه ومعاصريه مات مُسلماً. والمصادر تُجمع على تفسير نهايته بدوره في النزاع بين المنصور وعبد الله بن علي. وسيُعتبر حتى زمان الرشيد وفي بلاطه واحداً من علماء الأمة الأربعة الكبار إلى جانب الخليل والفزاري وأبي حنيفة[٢]. كما أن الجاحظ الذي يذكره ذكر المعجب لا يغمز في دينه في انتقاده العنيف لثقافة الكتاب وولعهم بما سنَّ لهم من الاتجاهات والآداب[٣]. غير أنه ينقل حُكماً قاسياً للمعتزلي أبي بكر الأصم (٢٠٠/ ٨١٥): «ما رأيت شيئاً إلاّ وقليله أخفُّ من كثيره إلاّ العلم فإنّه كلّما كثر خفَّ محمله. ولقد رأيت عبد الله بن المقفَّع هذا في غزارة علمه وكثرة روايته كما قال الله عزّ ذكره: «كمثل الحمار يحمل أسفاراً. قد أوهنه علمه وأذهله حلمه وأعمته حكمته وحيّرته بصيرته»[٤]. حُكمٌ مُشابه يُنسب للخليل بن أحمد البصري (١٧١/ ٧٨٧) إذ قال عن ابن المقفع: «علمُه أكبر من

---

(١) البلاذري، انساب، ج٤، ص٢٩٤-٢٩٥.

(٢) الأصفهاني حمزة بن الحسن (منتصف القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد)، التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٨٧/ ١٩٦٧، ص١٩١.

(٣) الجاحظ، البيان، ج١، ص١١٥، ١١٧، ٢٠٨، ٢٥٢ وج ٢، ص٢١١. البخلاء، ص١٠٩. كتاب المعلمين، ص٣٢.

(٤) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ص١٩٥.

عقله»[1]. بعضهم، وكان ميالاً لابن المقفع، زعم أن ما أخرج هذا الحكم من «بعض من يحسده»، مومئاً إلى الخليل، أن ابن المقفع كان ظريفاً مزاحاً ذا دُعابة[2]. المرمى في الواقع هو اختلال العلاقة بين العقل والعلم. وقد يكون في قول الأصم والخليل إشارة إلى الريبة في الدين. فالعبارة «علمه أكبر من عقله» ضُربت مثلاً على ابن الروندي[3] والفيلسوف السَّرخسي[4] وكلاهما اتهم في دينه. في هذا السياق أرادوا بالـ«عقل» العقل اللاهوتي الذي يستخرج من «العلم» أدلةً تنصر الإيمان. وأرادوا بالـ«علم» المعارف. فعندما لا يتمكن «العقل» من اهتضام «العلم» يصبح «العلم» عبثاً بل حجر عثرة أمام حامله[5]. وابن المقفع نفسه يشير إلى هذا المعنى في الأدب الصغير: «فضل العلم ـ ويقصد زيادة العلم ـ في غير الدين مهلكة»[6]. بيد أن هذا التأويل الذي فسَّروا به مروق ابن الروندي من الدين، كما أُشيع، لا يصح عندما يتعلَّق الأمر بابن المقفع وبالسرخسي. فالعبارة تُذكر إذا ذُكر مقتلهما. ويُراد بالـ«عقل» حينئذٍ الحكمة أو ملكة حُسن التصرُّف والنجاح في الأمور، هذا الميدان الذي نصَّب ابن المقفع نفسه فيه مُعلِّماً. فسعة المعارف وغزارة العلم لم تمنعه من التورط في قضية «الأمان» الشهير الذي تسبب بقتله[7]. وبخطأ مماثل وقع السرخسي. فعلى الرغم من موسوعية معارفه لم يُحسن أن يحفظ سر الخليفة فقُتل[8]. هكذا تُفسَّر عبارة الخليل التنبؤية. إلاّ أن الأصم قد يشير إلى أكثر من هذا ويذهب إلى أبعد. ففضلاً عن أن الجاحظ والأصم يمثلان تياراً ثقافياً ينظر بعين الريبة إلى آداب الكتاب التي كان ابن المقفع ممثلها الأبرز،

---

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٥.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٩١.

(٣) الفهرست، ص٢١٦.

(٤) المصدر السابق، ص٣٢٠.

(٥) راجع مثلاً ملاحظات التوحيدي حول علاقة العلم بالعقل واختلال العلاقة بينهما، الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ص١٨-٢٠.

(٦) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص٦٤.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٣٥. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م ٤ ج١٨ ص٢٨٧. وهما يعتبران عبارة الخليل تنبؤية.

(٨) الفهرست، ص٣٢٠-٣٢١.

كان أبو بكر ذو الميول الخارجية والزهدية على طرفٍ نقيض من طروحات ابن المقفع السياسية: فقد كان يُجوّز تعدد السلطات السياسية في دار الإسلام، ويعتبر أن حق التشريع يعود لا للخليفة بل للفقهاء. فبهؤلاء لا بالأعيان ينعقد «الإجماع»[1].

هذه الآراء في ابن المقفع، رغم ما فيها من القساوة، لا تتجاوز إلى الطعن في الدين. وفي سيرته الرسمية المستقيمة متّسعٌ لها. لكن بموازاة هذه السيرة أخذت تتألف لابن المقفع، على إثر التحوُّل في سياسة الدولة الدينية، سيرة زنديقية يأخذ فيها مصطلح الزندقة جميع ألوانه المعروفة، ويغتني تدريجياً بما يناسب المقام من النشاط المعادي للإسلام. مما كان شائعاً في إدارة المهدي والرشيد أن ابن المقفع كان يُصنّف الكتب المانوية[2]. وكنا فيما سلف قد رأينا المصادر الإمامية تضع ابن المقفع في صحبة ابن أبي العوجاء وممن يقول بقوله وتصفه صراحةً بالزنديق[3]. كما رأينا الإمام القاسم بن إبراهيم يضيف إليه مُصنفاً أو أكثر في نصرة المانوية ونقض التوحيد. وسنرى في بعض الحكايات أنه قد بقي مجوسياً يحن إلى «بيت النار» ولم يعتنق الإسلام إلا في الظاهر[4]. ومنهم من صنّفه كمعاصريه من أهل المجون في أتباع الديانة المانوية ـ الديصانية[5]. وفي حسبان الغير كان دهرياً[6]. وقد رأينا من قبل الحكايات التي تنسب إلى ابن المقفع المحاولات في معارضة القرآن. كتاب المغني للقاضي عبد الجبار الذي يرجع إلى مُصنّفين في المقالات من القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد يجعله واحداً من مجموعة من المتكلمين الثنويين المستقلين إلى جانب عبد الكريم بن أبي العوجاء وأبي شاكر الديصاني والنعمان الثنوي وآخرين اتفقوا على القول بالأصلين واختلفوا في الفروع. ومما

---

(1) J.van Ess, "Une lecture", *Revue des Etudes islamiques*, p.82, 83.

(٢) أنظر بعد.

(٣) كما لدى النوبختي، فرق، ٦٣. والقمي، مقالات، ٦٧.

(٤) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ج١ ص٥١. المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٣٥. ينقل هذان المصنفان أن ابن المقفع مر قرب بيت النار فتمثَّل ببيتٍ من الشعر يُفهم منه أنه في الباطن مجوسي وفي الظاهر مسلم وأنه إذا تجنَّب الهيكل المجوسي فخوفاً من القتل.

(٥) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ص٣٧١. وعلى إثره المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص٢٢٤.

(٦) كما لدى البلعمي الذي ذكرناه سابقاً.

اختص به ابن المقفع أنه قال في تفسير المزاج أن النور إنما دبَّر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له من العاقبة. ونفى «ما ذكرته المنانية من الأقاصيص الشنيعة في حرب الأصلين». أما فيما يخص «الحركات» ـ وكانت موضوعاً هاماً من موضوعات علم الكلام ـ، فابن المقفع كان ممن يُثبتها ويؤكد أنها غير الأعيان وأنها طبيعية للكونين. بيد أن حركات النور خيرٌ كلها وحركات الظلمة شرٌ كلها. وهذه المقالات، على ما فيها من الخروج من الثنوية والتنافر، كما ينبه إلى ذلك القاضي عبد الجبار، أقرب إلى الديصانية منها إلى المانوية[1]. زد إلى ذلك أن قوله في الحركات مناقض لما احتج به لإبطال العمل بالقياس. وفي موضعٍ آخر يتهم القاضي ابن المقفع بالعصبية للفرس ويثير الشكوك حول صحة إسلامه: فهو «قد جرى من المجوسية على عِرق وقد كان فيها طويلاً (...) وقد أسلم بعد الكبر وكان متهماً في دينه»[2]. وينتبه القاضي، مثل معاصره البيروني، إلى ما في باب برزويه في بداية كليلة ودمنة من رائحة الكبريت: «كأنه ما أراد إلا تشكيك أهل الديانات وأتباع الأنبياء صلى الله عليهم في أديانهم»[3]. لكن خلافاً للقاضي الذي يظن أن ابن المقفع هو المؤلف الحقيقي لكتاب كليلة ودمنة استخرجه من آداب العرب وأضافه للهند تعصباً[4]، فإن البيروني الذي وقع على الأصل الهندي للكتاب يجد وراء زيادة باب بروزيه مقصداً أبعد من التشكيك بالديانات. لقد تقرر عنده إن ابن

---

(١) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج٥، ص٩، ٢٠، ورد القاضي، ص٦٩. وللمقارنة بين مقالة ابن المقفع في المزاج وقول الديصانية راجع المصدر السابق، ص١٧ والفهرست، ص٤٠٢. هذا مع أن المثال الذي يضربه ابن المقفع في نقض القياس والذي يفيد أن الحركة الواحدة قد تكون سبباً للخير وللشر هو مما كثر لجوء المتكلمين إليه في نقض الثانوية.

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٧١.

(٣) المصدر السابق، ص٧٢.

(٤) المصدر السابق، ص٧٢. والذي أوحى بهذه الفكرة للقاضي هو كتاب ثعلة وعفراء لسهل بن هارون. ولم ينفرد القاضي بهذا الرأي: فأبو عبيد الله اليمني من القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي واضع كتاب مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦١، يعتقد (ص٢-٣ و٧-٨) أن كليلة ودمنة من وضع ابن المقفع «تشييداً بذكر» الفرس وتنبيهاً على مآثرهم. وكذلك الصفدي، الوافي، ج١٧، ص٣٤٢.

المقفع كان مثل ابن أبي العوجاء مانوياً. فنواياه في هذه الحال لا يمكن أن تكون إلا «تشكيك ضعفى العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية»[1].

ما يستحق التوقف عنده في هذه السيرة السوداء عنصران موثوقان: باب برزويه والكتاب المانوي الذي رد عليه القاسم بن إبراهيم.

باب برزويه في كليلة ودمنة

يروي بزرجمهر الحكيم محرر باب برزويه المثبت قبل باب الأسد والثور في كليلة ودمنة[2] التجربة الروحية لبرزويه بن آذرهربد الطبيب الذي أوفده كسرى أنو شروان إلى الهند في طلب الكتاب وترجمته. هذا لأن برزويه الذي يوصف بالـ«فيلسوف» الكامل العقل والأدب كان قد رحل إلى الهند من قبل في طلب العلم والعقاقير فتعلَّم خطوط القوم وأتقن لغتهم. فلما عاد بالكتاب وبغيره من كتب الهند طلب أن تقتصر مكافأته على أن يُخلَّد اسمه في باب يُضاف إلى أول الكتاب يذكر فيه أمره ويصف حاله.

كان الطبيب الفيلسوف رجلاً قلقاً ميّالاً إلى الزهد تؤرقه هشاشة ما يطلبه الناس في الدنيا من المال والجاه واللذات. فالإنسان يتقلَّب في العذاب والمنغصات والشرور والعاهات من حين يولد إلى أن يستوفي أيّام حياته. ولم تستطع ممارسة الطب، على ما فيها من الصنيع الجميل في تخفيف آلام البشر، ولا الجاه ولا المال إسكات هواجسه الميتافيزيقية. فالتفت إلى الأديان علَّه يجد عند أصحابها الهدى والطمأنينة الروحية. وبعد البحث تبيَّن له أن أتباع الأديان، على كثرة الملل واختلافها، لا يخرجون عن ثلاثة أصناف: قومٌ ورثوا دينهم عن آبائهم وآخرون أُكرهوا عليه وفريقٌ ثالث يتاجرون به. ووجد أن الأديان تختلف كثيراً فيما بينها في أمر الخالق والخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك. وأن علماء كل ملة يزعمون أنهم على صواب ومن خالفهم على ضلالة. كلٌ يمدح دينه ويذم ما يخالفه

---

(١) البيروني، الهند، ص١٢٣، ٢٢٠.

(٢) كليلة ودمنة، تحقيق طه حسين وعبد الوهّاب عزام، القاهرة، مطبعة المعارف ومكتبتها، الطبعة الثانية، ١٩٤١، ص٢٥-٤٢.

من الأديان. كما أن ما أجابوا به على تساؤلاته لم يقنعه هو الذي جعل معياره «غير مصدقٍ بما لا أعرف ولا تابعٌ إلا ما يبلغه عقلي». فلما استبان له ذلك لم يجد إلى متابعة أحد منهم سبيلاً، ورأى أن يلزم دين آبائه خاصةً وأن والدته كانت من بنات عظماء الزمازمة وفقهائهم. ولكن الشكوك داء عياء. فعاودته ففكر بالتفرُّغ للبحث من جديد عن الأديان. غير أنه خاف أن يحول الأجل دون الأمل وأن يعود من بحثه من غير طائل فيضيع وقتاً ثميناً أجدرُ به أن يفنيه بصنع الخير. فقرَّر أن يعتمد لنفسه مُعتقداً يتفق عليه أهل الأديان كافةً كالإيمان بالبعث والحساب، ومسلكاً تشهد العقول أنه بر فيمتنع عن القتل والسرقة والخيانة والغضب والكذب والأذية والاغتياب والبهتان وتمني السوء للغير ومعاشرة النساء. هذا الاختيار عزَّز ميوله التزهدية ورغب في حياة التأله والنسك والعزلة. ومرَّةً أُخرى غلبت عليه الحَيرة. فساد الزمان وعذاب الوجود وأحزانه تدفع به إلى هجر الدنيا. لكن خوفه ألاّ يصبر على عيش النساك يقف دون رغبته. وفي نهاية المطاف صار أمره إلى الرضا بحاله وإصلاح ما استطاع من عمله لآخرته بانتظار أن يصادف في مستقبل الزمان دليلاً على الهدى.

هذه التجربة تُعلِّم، فيما تُعلِّم، أنه ليس من علامات صحة الدين أن يكون موروثاً أو مفروضاً أو مُغنِماً. وأنه يحسن بالإنسان أن يُخضع المعتقدات الدينية لنظر العقل فيتبع منها ما يقنعه وما تبلغه معرفته. إلا أن التجربة تثبت أن الأديان جميعها متساوية من حيث أن ما تعلِّمه ليس يمكن التأكد من صحته. فالتعاليم الدينية أقرب إلى الظن منها إلى اليقين. هذا لا يمنع من وجود حقيقة دينية يجب البحث عنها. بانتظار أن يقع الإنسان على هذه الحقيقة المحتملة يجدر به أن ينتهج مسلكاً ومعتقداً يتفقان في وقتٍ واحد مع العقل ومع ما تُجمع عليه الأديان.

لقد رأينا القاضي عبد الجبار والبيروني في القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد يتهمان ابن المقفع بأنه المؤلف الحقيقي لهذا الفصل من كليلة ودمنة، وأنه خبثاً منه هدف إلى تشكيك المؤمنين بأديانهم وتطريقهم كما يظن البيروني إلى المانوية. في العصور الحديثة، وإن اختلفت المسوغات، ذهب نولدكه[1]

(1) Th. Nöldeke, *Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna*, Strasbourg, Trübner, 1912, commentaire, p.1-11, traduction, p.11-27.

وجابريلي[١] مذهباً مشابهاً. لقد احتجا، في ما يشبه الدور المنطقي، بأنه إذا كان من غير المعقول أن يُكتب هذا الفصل في بلاط كسرى أنوشروان حيث تهيمن المجوسية، فإن أفكار برزويه تتناسب بصورة أفضل مع مفكر شكاك مثل ابن المقفع ومع عصره[٢]. - من أين علمنا أن ابن المقفع شكاك؟ - لأنه كتب فصل برزويه. وما الدليل أنه كتب فصل برزويه؟ - لأنه شكاك! نولدكه يضيف كامل الفصل لابن المقفع. أما جابريلي فيكتفي بالقول أن مترجم كليلة ودمنة إلى العربية قد تلاعب بالنص الأصلي ووجّهه عمداً الوجهة التشكيكية. ومن غير أن يكون قادراً على تعيين ما زاد ابن المقفع في الأصل يشير بالإصبع إلى المقطع الذي ينتقد الأديان[٣].

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن مقدمة الترجمة العربية لكليلة ودمنة تصرح كما رأينا أن باب برزويه هو مما أضافه الفرس إلى الكتاب الهندي، لم يبقَ من اتهام البيروني إلا أفكاره المسبقة عن سريرة ابن المقفع الدينية. والأمر نفسه يصدق بقوةٍ أكبر على شبهات القاضي عبد الجبار. في غياب النسخة الفهلوية الأصلية لا نستطيع أن نعرف مدى التزام ابن المقفع بها. لكن بالمقارنة مع الترجمة السريانية السابقة على الترجمة العربية والتي لم تحتفظ إلا بما تُرجم عن الهندية، يبدو واضحاً أن المترجم العربي كان وفياً تماماً للنص الأصلي[٤]. لا نجد حجة نولدكه وجابريلي مُقنعةً بصرف النظر عن أنه من غير المؤكد أن ما بأيدينا من نسخ كليلة ودمنة هو تماماً ما خرج من يراع ابن المقفع، كما يعترف بذلك جابريلي[٥]، وبصرف النظر عما يظنه البعض من أن كليلة ودمنة كان ربما قد ترجم أكثر من مرة واحدة[٦]. أن وثائق عدة تدل على أن شكوك برزويه وتجربته ليست غريبة عن بلاط أنوشروان وزمانه. منها مختصر سرياني لأرسطو كتبه بولس الفارسي وأهداه لأنوشروان. في مقدمة المختصر الذي أشار إليه كراوس يُسجِّل الفيلسوف المسيحي

---

(1) F.Gabrieli, *Opera*, 202,203.

(2) *Ibid*, p.202.

(3) *Ibid*, p.202.

(4) Editée par F.Schulthess avec une traduction allemande, Berlin, 1911.

(5) F. Gabrieli, "Ibn al-Mukaffa'" *E.I²*, III, 907.

(٦) هذا السؤال يطرحه محمد يوسف نجم في مقدمته لكتاب اليمني المذكور سابقاً، ص٤. ملاحظة ابن النديم في الفهرست، ص٣٦٤، تنحو نحواً مشابهاً.

مناخاً فكرياً ينم عن حضورٍ ديني متنوع يتواصل ممثلوه في المناظرات ويبرز فيه مطلب البحث عن الحقيقة والتساؤلات عن صحة المعتقدات الدينية المختلفة وغياب اليقين فيما يحتج به كل فريق لإثبات دينه[1]. هذا المناخ عينه نراه مرّة أُخرى في إعلان للملك نفسه احتفظت به الموسوعة الدينية المجوسية المعروفة بكتاب «الدينكارت»[2]. كما أن مقاطع عدة من الكتاب الفهلوي «آداب بزرجمهر» الذي نقل مسكويه في الحكمة الخالدة قطعة صالحة منه تشابه باب برزويه حيث نجد بزرجمهر يذم الدنيا وأهلها ويختار لنفسه مسلكاً ومعتقداً شبيهاً بما اختاره برزويه لنفسه. بل أن تعابير الحكيمين تتطابق لجهة «الاحتفاظ من التصديق بما لا يُعرف والتناول لما لا يُنال»[3]. هذا ما جعل الباحثين في تاريخ الساسانيين يردون بثقة كبيرة افتراضات نولدكه وجابريللي. يؤكد كريستنسن أن باب برزويه «يحمل من سمات عصر كسرى والإشارات إليه ما ليس بإمكان مترجم من القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد أن يخترعه. فصحة هذا الفصل عندي لا يخالطها الشك»[4]. رأي فيدنغرن غير مختلف: «لقد شك البعض بصحة باب برزويه بحجة أن المعتقدات التي يعبر عنها تتسق مع فكر ابن المقفع وعصره بصورة أفضل من مناسبتها لبرزويه وعصر كسرى. إلا أن هذا الرأي لا يُناصَر لأن الفكر الذي في باب برزويه ينبئ عن تأثر بالفكر الهندي في المجال الطبي خاصة. ومثل هذا التأثر يُعقل بسهولة في آخر الفترة الساسانية. أما الشك والاستسلام للقدر الذي يقدم النص عنه صورة بليغة بمقدار ما هي واقعية فمما تجري به يراع برزويه بشكل

(1) P. Kraus, "Zu Ibn al-Muqaffa'", *RSO*, 14 (1934), p.1-20.

(2) R.C.Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, p.8-9. Commentaire p.48. Au sujet du Denkart, un monument de la littérature pahlavie d'inspiration religieuse, voir J.de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne, le Denkart*, Paris, PUF, 1958.

(3) Le livre, du genre "andarz", porte le titre de *Aiyadgar i Vazorg-Mitro* (mémoires de Vuzurgmihr: بزرجمهر); il a été transcrit et traduit en anglais par J.C. Tarapore: *Pahlavi Andarz-Nâmak*, Bombay, 1933, p. 38-57. La traduction arabe porte le titre de آداب بزرجمهر et a été conservée par ابن مسكويه (٤٢١/ ١٠٣٠) dans الحكمة الخالدة جاويدان خراد، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢، ص٢٩-٤١.

(4) A.Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, p.418.

طبيعي»[1]. وإذن إذا نحن تركنا جانباً الأسطورة السوداء في سيرة ابن المقفع، وهي مقدمة القضية في حكم نولدكه وجابريلي، سقط هذا الحكم.

في الواقع إن ما في تجربة برزويه من الأصالة الإنسانية والشفافية الروحية يجعلها مألوفةً في جميع المجتمعات المتحضرة. إذا كان برزويه معقولاً في العهد الساساني فهو ليس غريباً عن دار الإسلام إذا ضربنا صفحاً عما في سيرته من التشاؤم الحاد وأغفلنا تلك المسحة البوذية البادية للعيان في رؤيته للعالم ولحياة الإنسان وفي ميله العنيف للإقتداء بعيش الناسك المعتزل مما يذكر بسيرة بوذا. هذه السمات التي تتجلى العفوية في كل حرف يرسمها والتي تدل على أن تلك التجربة الروحية لا يستطيع أن يكتبها بمثل هذا الصدق إلا من عاشها بعمق، ترينا الهوة التي تفصل برزويه عن ابن المقفع كما نعرفه في اهتماماته السياسية وميوله الدنيوية ومطارح أسماره. يُضاف إلى ذلك أن ما نجده في باب برزويه من «معاذلة النفس»، هذا النوع من الأدب الذي نجده في زهديات أبي العتاهية والذي نسبوا مثله إلى هرمس والأفلاطونيين التطهريين[2] يبعد عن «أدب» ابن المقفع بعد السماء عن الأرض. يفترض جابريلي بسطحية مُذهلة أن الفقرة التي تشكك بالمعتقدات الدينية دخيلة على تجربة برزويه. العكس هو الصحيح: إن الخيبة والشكوك التي قد تؤول إليها رحلة البحث عن الحقيقة الدينية ليست غريبة في التجارب المماثلة. بل اتجاهٌ أصيل نعرفه في الأنفس القلقة الحائرة الميَّالة بطبعها إلى الزهد والشك. هذا كله يجعلنا نستبعد أن يكون الكاتب الأموي ـ العباسي قادراً على اختلاق قصة برزويه.

أن رحلة البحث عن الحقيقة الدينية التي يقوم بها برزويه لها ما يناظرها في التراث الديني الإسلامي. غير أن هذه التجارب لا تقرؤها الأجيال المختلفة قراءةً واحدة. في القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي حيث كان الإسلام ما زال واثقاً من إقناع العالم بنفسه كانت قمينةً بأن تلاقي أصداءً إيجابية. إن الطبيب يمثل ما

---

(1) G.Widengren, *Les religions de l'Iran.*, p.236.

(٢) قارن مثلاً ما في باب برزويه من تقريع النفس، ص٦٢-٦٤ برسالة معاذلة النفس المنسوبة إلى أفلاطون وهرمس التي نشرها عبد الرحمن بدوي في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٧ ص٥٣-١١٦.

يسميه المتكلمون المفكر قبل ورود السمع. وفي وقت ابن المقفع كان ربما يذكر بسلمان الفارسي أو بإبراهيم القرآن. ولا شك أن مجايلي النظام من أهل الكلام كانوا يتمنون لقاء برزويه ومناظرته ويطمعون في أوبته «لأن كل من اقتطعته الحيرة عن اليقين فضالته التبيُّن». وكان النظام يقول: «الشاك أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقينٌ قط حتى كان قبله شك ولم ينتقل أحدٌ عن اعتقاد إلى اعتقادٍ غيره حتى يكون بينهما حال شك»[1]. لهذه الأسباب نتوهَّم أن أحداً منهم لم يَرَ في شكوك برزويه، وكليلة ودمنة حظي بنجاحٍ كبير وبانتشارٍ واسع[2]، ما سيراه القاضي عبد الجبار والبيروني. إذا كان وجه برزويه الشاك سيبرز بوضوح في القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد ويطغى على ما عداه من السمات في شخصية الطبيب الفارسي فليس بالمصادفة. إن الانتقاد الذي يوجهه الطبيب الساساني لدعاة الأديان يجب أن تسبقه تجربة طويلة من الجدل الديني والحجاج الكلامي. هذه التجربة إذا كان بلاط كسرى قد عرفها فهي ستكرر في تاريخ الإسلام، بصورة تقريبية، ما بين واصل بن عطاء والقاضي عبد الجبار. تجربة برزويه عند ذاك سيعرفها كثيرون وتصبح ظاهرة فاشية. كتاب الامتاع والمؤانسة للتوحيدي والصفحات الأخيرة من الفِصل لابن حزم ـ بالاقتصار على هذين المصنفين ـ حافلة بالكثيرين من أمثال الطبيب الكسروي ممن يصرِّح بنسبية الحقائق الدينية وبما أسموه «تكافؤ الأدلة»، وبالطابع البياني للحجة الكلامية، وممن ارتضى لنفسه في غياب اليقين إما الالتزام بدين الآباء وإما بمجموعة من المبادئ الأخلاقية المشتركة بين جميع الأديان: «وقالت طائفة لا عذر للمرء في لزوم دين أبيه وجده أو سيده وجاره ولا حجة له فيه لكن الواجب على كل أحد أن يلزم ما اجتمعت الديانات بأسرها والعقول بكليتها على صحته وتفضيله فلا يقتل أحداً ولا يزني ولا يلوط ولا يبغي ولا يسعى في إفساد حرمة أحد ولا يسرق ولا يغصب ولا يظلم ولا يجور ولا يجني ولا

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٦ ص٣٥-٣٦.

(٢) ثلاثة شعراء متعاصرون من آخر القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي هم أبان اللاحقي وعلي بن داوود والمعتزلي بشر بن المعتمر نظموا كليلة ودمنة شعراً، الفهرست، ص٣٦٤.

يغش ولا ينم ولا يسفه ولا يضرب أحداً ولا يستطيل عليه ولكن يرحم الناس ويتصدق ويؤدي الأمانة ويؤمن الناس شره ويعين المظلوم ويمنع منه فهذا هو الحق بلا شك لأنه المتفق عليه من الديانات كلها ويوقف عما اختلفوا فيه ليس علينا غير هذا لأنه لم يلح لنا الحق في شيء منه دون غيره»[1]. والذي حملهم على ذلك أنهم «قالوا وجدنا الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن دلائل وبراهين باهرة وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتنتصف منها وربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر على حسب قوة نظر المناظر وقدرته على التبيان والتخيل والشغب فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم. قالوا فصح أنه ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة ولو كان لما أشكل على أحد ولم يختلف الناس في ذلك كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم وبداية عقولهم وكما لم يختلفوا في الحساب وفي كل شيء عليه برهان لائح. قالوا ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب. قالوا فلما بطل هذا صح أن كل طائفة إنما تتبع ما نشأت عليه وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبيت ولا يقين. قالوا وهذا مشاهد من أهل كل ملة وإن كان فيها ما لا شك في سخافته وبطلانه. وقالوا أيضاً إنا نرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة وبأنهم قد اشرفوا على الصحيح بالبراهين وميزوه من الشغب والإقناع ونجد آخرين قد تمهروا في علم الكلام وأفنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه وفخروا بأنهم قد وقفوا على الدلائل الصحاح وميزوها من الفاسدة وأنهم قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج والإنصاف ثم نجدهم كلهم يعني جميع هاتين الطائفتين فلسفيهم وكلاميهم في أديانهم التي يقرون أنها نجاتهم أو هلكتهم مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافاً»[2].

ونعتقد أن عملاً أدبياً يُكمل باب برزويه الذي تركه مصنفه مفتوحاً على

(١) ابن حزم، الفِصل، ج٥، ص٢٥٥. وانظر أيضاً التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج٣، ص١٨٦-١٩٨.
(٢) ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٢٥٥-٢٥٦.

احتمالات عديدة يمكنه أن يجد حلولاً عديدة لمشكلة الطبيب الفارسي: باستطاعتنا أن نضعه في خطى إبراهيم النبي أو سلمان الفارسي أو ابن الروندي كما تخيّلوه أو الرازي الطبيب أو المعري - وهو أقربهم إليه - أو الغزالي أو أن نُدخله في البوذية أو معتقد البراهمة كما تمثّله المتكلمون أو، لِمَ لا؟ في المسيحية. غير أنه يستعصي علينا أن نرى في سيرة ابن المقفع تتمةً لسيرة برزويه أو فصلاً من فصولها.

مصنف الكتاب المانوي

لا شك أن الكتاب المانوي الذي نقضه القاسم بن إبراهيم كان واحداً من مُصنفات مانوية عديدة أُضيفت فعلاً إلى ابن المقفع. فقد رُوي عن المهدي أنه كان يقول: «ما وجدتُ كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع»[1]. كما نُقل عن أحد ولاة الرشيد أنه وجد في بعض كتب الزنادقة ممن قُبض عليهم «إلى هذا ما انتهى قول ابن المقفع»[2]. ومن بعد سيكتب اليعقوبي أن ابن المقفع كان أحد ناقلي كتب ماني وديصان إلى العربية[3]. فهذا يشير إلى أن كتباً دعوية مانوية كانت موضوعة فعلاً تحت اسم ابن المقفع.

لكن هل كانت تلك الكتب وعلى الأخص المصنف الذي رد عليه الإمام الزيدي من وضع ابن المقفع؟ جابريلي الذي يفترض كما ذكرنا أن ابن المقفع ترك بصماته الشكوكية في باب برزويه يجيب بالإيجاب. وحجته أنه وجد في المصنَّف المانوي فقرةً مشابهة تماماً لأسطرٍ في باب برزويه. يقول المصنف المانوي: «وأخرج (...) سلطان الجاهل الذي يستر عليك الجهالة ويأمرك أن لا تبحث ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل. فإنك (...) لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع ودعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه لكرهت أن

(١) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٣٤-١٣٥.

(٢) الصفدي، الوافي، ج١٧، ص٣٣٩.

(٣) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ص٣٧١. وما يذكره اليعقوبي ينقله حرفياً المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص٢٢٤.

تصدقه وخفت الغبن والخديعة ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار (...) على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة وبصراً»[1]. أما برزويه فيكتب: «فرأيتُ أن أراجع علماء أهل كل ملّة وأناظرهم... غير مصدِّقٍ بما لا أعرف ولا تابعٌ ما لا يبلغه عقلي ففعلتُ ذلك وسألتُ ونظرتُ فلم أجد أحداً من الأوائل يزيد على مدح دينه وذم ما يخالفه من الأديان فاستبان لي أنهم بالهوى يجيبون ويتكلمون (...) فلما رأيتُ ذلك لم أجد إلى متابعة أحدٍ منهم سبيلاً وعرفتُ أني إن أوافقه على ما لا أعلم أكن كالمصدّق المخدوع»[2]. هذه المشابهة تدل عند الباحث الإيطالي على أن يراعاً واحدة هي يراع ابن المقفع كتبت الفقرتين في مرحلتين مختلفتين من حياته[3].

تقنيات الخطاب التبشيري عند المتكلمين

ليس هذا القول مقنعاً. إن التشابه بين النصين كاذب ولا يبرز إلاّ إذا لم نبصر النوع الأدبي الذي ينتمي إليه كلٌ منهما. للشك أو العقلانية في أحدهما وظيفة نافية لما في الآخر. فالدعوة إلى تحكيم العقل في العقائد الدينية في العبارة البدائية (الإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل) هي فكرة مُبتذلة تنتمي في حالة الكتاب المانوي إلى الخطاب التبشيري الذي احترفه في دار الإسلام جميع المتكلمين أياً ما كان دينهم. وجميعهم، المسلم منهم والمسيحي والمانوي والمجوسي يتوجهون في رسائلهم ومصنفاتهم التبشيرية إلى صديق وهمي هو القارئ يدعونه بإلحاح إلى النظر والتفكُّر وتحكيم العقل فيما يعتقد وأنه لا يليق بالعاقل أن يخضع لنير التقليد أو أن يتّبع اتباعاً أعمى دين الآباء الموروث أو الهوى والإلف أو المصلحة وغير ذلك. من هذا الخطاب يمكننا أن نسوق عدداً كبيراً من الأمثلة المشابهة للفقرة المانوية. نكتفي منها بثلاثة أصحابها من معاصري المصنف المانوي. محمد بن الليث في الرسالة التي يدعو فيها قسطنطين إلى الإسلام لا

(١) القاسم بن إبراهيم، الرد، ص٢٦-٢٧.

(٢) كليلة ودمنة، ص٣٠.

(3) Gabrieli, *Opera*, 239. Idem, *E.I*[2], III, 909. Idem, *Zandaqa*, 27.

يرجع، في زعمه، إلاّ إلى العقل «وليس يجعل أمير المؤمنين فيما ينازعك ويحاجك فيه حاكماً غير عقلك ولا قاضياً سوى نفسك» ويحذره من الركون إلى «الإلف» لدين الآباء أو الخضوع للأساقفة. ويحثه على طلب الحقيقة متمثلاً بقول الإنجيل: «ولا تمشِ مُكبّاً على وجهك ولكن اطلب والتمس وابحث فقد قال عيسى عليه السلام في الإنجيل «من سأل أُعطي ومن طلب وجد ومن استفتح فُتِح له»»[١]. المثال الثاني صاحبه أبو قرة أسقف حران الملكي. في رسالة له حول «وجود الخالق والدين القويم» يمثّل دوراً شبيهاً بدور برزويه. يهبط من الجبل (الحالة العقلية الطبيعية البريئة من الأفكار المسبقة) نحو المدينة بحثاً عن الدين الصحيح فيلتقي بالحنفاء وبالمجوس وبالسامريين وباليهود وبالنصارى وبالمانويين وبالمرقيونيين وبالديصانيين وبالمسلمين. وكل فريق منهم يدعوه إلى دينه زاعماً أن دينه هو وحده الدين الصحيح ذاماً دين الآخرين. ولما كان قد اشترط على نفسه ألا يركن إلا إلى العقل الطبيعي يكتشف، بالصدفة!، أن الدين الصحيح هو الدين المسيحي[٢]. أما المثال الأخير فهو لمصنف مجوسي من النصف الأول من القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد يُدعى مرتان فروخ. يزعم في مقدمته أن ما دعاه إلى تصنيف كتابه الدعوي هو أنه اعتاد منذ نعومة أظفاره البحث عن الحقيقة وجاب في هذا السبيل البلدان والبحار وبلاد الهند والأمم الكثيرة. فهو ليس ممن يطمئن إلى دين الآباء لكنه يطلب الدين الذي يقنعه ويرضي العقل والروح. وبعد أن يفحص المجوسية والإسلام واليهودية والمسيحية ودين ماني هذا! «المُصاب بعقله وأكبر الدجّالين» يتبيَّن له أن الدين المجوسي هو الدين الوحيد الذي يفي بالمطلوب[٣]. على ضوء هذه الشواهد ينبغي أن نقرأ الدعوة إلى العقلانية في الخطاب الدعوي المانوي. إنها ليست أكثر من تقنية تبشيرية. ولا تشكل برهاناً على أن المانوية هي ديانة عقلانية أو أنها تنفرد بهذا الاتجاه. أما في باب برزويه فالعقلانية، كما الشك،

(١) محمد بن الليث، جواب قسطنطين، ص١٩٦، ١٩٧، ٢٢١، ٢٢٦.

(٢) ميمر لتادرس ابي قرة (حوالي ٢٠٥/ ٨٢٠) في وجود الخالق والدين القويم، تحقيق لويس شيخو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢

(3) *Skand-Gumanik Vicar. La solution décisive des doutes,* texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par le P. Pierre Jean de Menasce, Librairie de l'université, Fribourg en Suisse 1945, p.27, 117, 122, 175, 205, 226, 253.

هي التعبير النظري عن حالة نفسية من القلق والحيرة. بل أن الذي شكّك برزويه بالأديان هو على وجه الدقة هذا الاستبداد بالعقلانية وبالحقيقة في خطاب الدعاة وادعاؤهم أنهم في الصواب وأن غيرهم في الضلال والذي يعطي عنه النص المانوي أبلغ الأمثلة.

وإضافةً إلى أن التشابه الفكري بين باب برزويه والنص المانوي هو تشابه كاذب، ثمّة اختلاف في وسائل التعبير بين المصنفين يشي بوسطين مهنيين مختلفين. إن برزويه، جرياً منه على أسلوب كليلة ودمنة، يسارع إلى تمثيل الفكرة بالقصة وبالخرافة. ويضرب مثلاً لـ«المصدق المخدوع» بقصة اللص الذي أوقعه تصديقه بالرقى السحرية في الفخ. وعلى هذا النمط يجري ابن المقفع في مقدمة كليلة ودمنة التي أسماها «عرض الكتاب». أما المصنف المانوي، فخلافاً لبرزويه الذي يماثل بين المعتقدات الدينية والرقى السحرية الخادعة، يلجأ إلى التمثيل بالبائع والمشتري ويشابه المعتقدات الدينية بالسلعة مستوحياً ذلك من ثقافة السوق كأنه كان تاجراً من أصحاب الدكاكين. باختصار إن القرابة التي حاول جابريلي أن يعثر عليها بين برزويه والمصنف المانوي هي قرابة كاذبة لا تؤخذ بعين الاعتبار.

بصرف النظر عن ذلك يبقى السؤال مطروحاً: هل ابن المقفع هو مصنف الكتاب المانوي؟ ثمّة ما يدعو للجواب بالنفي. إن الكتاب الذي رد عليه القاسم يستوي في التقليد المانوي العريق في نقض فكرة الإله الواحد. فكاتبه متكلم عريق في المانوية. كما أنه بغرضه وبأدواته يستوي كما نوّهنا في أدب الجدل الكلامي. وهو الأدب الذي رأينا ابن المقفع يضيفه إلى «الخصومة» و«الرأي» ويقف منه موقفاً سلبياً. وعلى النقيض من الحيلة الفنية التي يلجأ إليها الداعي المانوي القاضية بفحص الدين على ضوء العقل، يعتقد ابن المقفع كما رأينا أن الدين يسلّم بالإيمان وأن ما يثبت بالخصومة، أي بالجدل، هو مجرد رأي. فبين الثقافتين بون يفصل بين المتكلم المانوي وصاحب الأدب الصغير ورسالة الصحابة. من جهة أُخرى، إذا كانت المقارنة بين ما صحَّ لدينا من كتابات ابن المقفع والنثرات المانوية التي احتفظ بها الإمام الزيدي غير ذات جدوى كبيرة وإن كان يبدو للعيان أن عربية الداعي المانوي ثقيلة عسراء خلافاً لعربية ابن المقفع، فإن فحص ما في هذه

النثرات يشير إلى أن الكتاب المانوي وسائر الكتب المانوية المنسوبة لابن المقفع صُنِّف بعد مطاردة المانويين واضطهادهم وليس في زمان ابن المقفع حين كانوا يتمتعون بحرية الحركة لا يتعرَّض لهم أحدٌ من ولاة الأمور. يقول المصنف المانوي: «فلا نعلم ديناً مذ كانت الدنيا (...) إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبث زبدةً كلما مخض وأسفه في ذلك التمخيض أهلاً والبتر أصلاً وأمرَّ ثمراً وأسوأ أثراً على أمته والأمم التي ظهر عليها وأوحش سيرةً وأغفل عقلاً وأعبد للدنيا وأتبع للشهوات من دينكم!»[1] مثل هذه الشكوى المريرة لا يصدرها إلا الاضطهاد العنيف الذي غالباً ما ترك المضطهدين يعتقدون أنه علامة على نهاية الزمان. وأخيراً يجب أن نستبعد، باسم الحس السليم، الافتراض أن ابن المقفع قد ترك اسمه قبل إسلامه أو بعد ذلك في كتابٍ ناقضٍ للإسلام كالذي رد عليه القاسم. فمثل هذا الكتاب الموجَّه للقراء المسلمين والذي وقعَّه مصنفه صراحةً باسم ابن المقفع لا يمكن أن يخفى على معاصريه من المتكلمين المشتغلين بالرد على الزنادقة وعلى أقرانه من الكتاب وعلى معلميه الأمويين أو العباسيين. فهؤلاء جميعاً لم يعرفوا عنه أنه كان مانوياً مُشهراً. وإذا افترضنا أنه كان يُسِّر المانوية فذلك لا يتفق مع إعلانه الصريح عن نفسه بأنه مُصنف الكتاب. وأية مصلحة لكاتبٍ عمل للولاة المسلمين قبل إسلامه وللعائلة العباسية بعد ذلك أن يطعن في القرآن وفي دين الإسلام جهاراً؟ لو كان يبطن المانوية كان بإمكانه أن ينسب كتابه لسواه. وهذا هو بالضبط ما يبدو أن مصنف الكتاب الحقيقي قد فعله فانتحل اسم الكاتب الشهير الذي كان حينذاك قد غيَّبه الموت والذي يعترف الجاحظ أنه هو الآخر كان ينحله في بداياته رسائله[2]. فهذا يتيح له أن يزين المانوية بمشاهير الأعلام كما فعل أصحابه عندما ادعوا أن المأمون نفسه كان في سره على دينهم[3].

---

(١) القاسم بن إبراهيم، الرد، ص٢٨.

(٢) الجاحظ، رسالة في ما بين العداوة والحسد (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج١، ص٣٣٣-٣٧٢)، ص٣٥١.

(٣) الفهرست، ص٤٠١.

خلاصة

في نهاية المطاف ما كانت ديانة ابن المقفع؟ تنوّعت آراء المحدثين واختلفت في ذلك. كُرد علي يلتزم بسيرته الرسمية المستقيمة[1]. وكذلك خليل مردم[2]. جابريلي يصف هذا الرأي بالـ«ساذج» ويتقدّم بهذا الافتراض الذي يكرره في جميع أعماله: ولد ابن المقفع في المجوسية كما هو معروف. ثم أخرجه منها الشك الذي نحله لبرزويه. بعد ذلك التقى بالمانوية فوجد فيها نوعاً من «الديانة السامية» توفي بمطالب العقل والروح فاعتنقها. وفي هذه المرحلة صنّف الكتاب المانوي الذي ينتقد فيه الإسلام الذي لم يكن دخوله فيه إلا ظاهرياً.

هذا الافتراض أقرب إلى القصة الأدبية التي تكمل باب برزويه. وأدنى عيوبه يكمن في أنه اعتماداً على قرائن ضعيفة مسحوبة بشعر رأسها، كما يقال، يوحد بين ثلاثة أفراد كل واحد منهم يمثل اتجاهاً لا يأتلف مع الآخر. هذا دون الالتفات إلى ما هو ثابت في سيرة ابن المقفع وأدبه. الأوّل طبيب ساساني تؤرقه الشكوك، أقرب إلى المعري، ميّالٌ إلى الانخلاع من الدنيا وينظر بعين الريبة إلى الدعاة الدينيين. الثاني متكلم مانوي مغمور، من أصحاب التجارات على الأرجح، ينقض التوحيد داعياً إلى دين النور والظلمة. والثالث كاتب دنيوي من كتاب الإدارة الإسلامية، من طراز مكيافيلي، وأقرب إلى أبطال كليلة ودمنة. قد يصعب على أكثر الكتاب رداءةً أن يلفق من هؤلاء الأفراد الثلاثة ذاتاً واحدة سليمة. لقد تخيل جابريلي لابن المقفع حياةً سرية تنفي حياته العامة المعروفة فأصابه بانفصام الشخصية. فعمل هذا الأخير في دواوين الولاة المسلمين، وتصنيفه لرسالة الصحابة، واهتماماته السياسية، وأخلاقياته الدنيوية المبسوطة في كتاباته، ومترجماته لـ«مرايا الأمراء»، وارتياده منازل القيّانين بصحبة أعيان عصره، واعتناقه للإسلام، جميع هذه الخلايا التي تكوّن في نهاية المطاف الشخصية المعروفة باسم عبد الله بن المقفع في تاريخ دار الإسلام كانت بحسبان جابريللي قناعاً كاذباً اختفى

---

(١) محمد كُرد علي، أمراء البيان، ص١٢٥.

(٢) خليل مردم، ابن المقفع، ص٥٢-٥٥.

تحته زنديقٌ بالمعنى «المشرِّف»[١] وإنسانٌ آخر ذو «ضمير حيّ مرهف»، يكاد يكون «إنساناً غربياً» تائهاً في تاريخ الآداب الشرقية[٢]. فما هو فيها علني وكاذب ينتمي إلى دار الإسلام وما هو سري ومُشرِّف ينتمي إلى الغرب. ولعَّل رؤية جابريللي للنزاع بين الزندقة والتوحيد في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد تفسِّر هذا التخيُّل الانفصامي لحياة ابن المقفع وديانته. لقد اعتقد المستشرق الإيطالي في الثلث الأوَّل من القرن العشرين أن المانوية جسَّدت في دار الإسلام في القرن الهجري الثاني العقلانية، هذا التيار الفكري الذي خرج من رأس زوس ومر مروراً سريعاً في فارس الكسروية ثم فرَّ هارباً من دار الإسلام ليعود إلى مسقط رأسه في الغرب. وأن الاعتزال، على سبيل المثال، كان بالضد من ذلك مساجلةً معادية للمانوية وللعقلانية، وأنه لم يكن أمام المتنورين إلا اعتناق المانوية هذه الديانة المؤسسة على قيم فلسفية وعقلانية[٣]. متى كنا أمام رجلٍ عقلاني الاتجاه مثل برزويه يبحث عن ديانةٍ عقلانية، وكنا نعتقد أن المانوية هي بالضبط هذه الديانة، فكيف يمكننا أن نقاوم الإغراء فلا نزوِّج هذا الشَّن من تلك الطبقة؟

أما Goitein فيشير إلى أن شخصية ابن المقفع بالغة التعقيد. ويضعه في مصاف ماكيافيلي وابن خلدون، ويعتبر ـ إذا صح أن الكتاب المانوي الذي نقضه القاسم بن إبراهيم هو من تصنيفه ـ أنه ربما كان قد انتسب إلى إحدى الفرق المانوية قبل إسلامه[٤].

---

(1) Gabrieli, *Zandaqa*, p 29.

هذا ولا يولي جابريلي رسالة الصحابة أيّة أهمية فهي عنده مما عمله ابن المقفع بحكم وظيفته ككاتب ولا تعبر عن آرائه.

(2) Gabrieli, *Opera*, 244

وممن قال بمقالة جابريلي أو ما يشبهها:

C.Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Uberlieferung*, Göttingen, 1954, thèse polycopiée, p. 188-190, et M.F.Ben Ghazi, *un humaniste du II^e/VIII^e siècle, Abd Allah ibn al-Muqaffa'*, thèse dactylographiée, Paris, 1957, I, 117-166.

وهذان الباحثان يعتقدان أن ابن المقفع كان "un humaniste" وأن المانوية كانت "la seule religion humaniste" وبالتالي فإن ابن المقفع لا يمكنه إلا أن يكون مانوياً.

(3) Gabrieli, *Zandaqa*, 23-38.

(4) Goitein, *A Turning*, p.150, 152.

لا يمكن تجاهل سيرة ابن المقفع الرسمية التي سجّلت حياته العامة ولا يمكن رد ما انساب من تحتها من الظن بدينه. عناصر كثيرة من سيرته الهرطقية التي ولّدتها المخيّلة عبر العصور، من بغداد القرن الثامن إلى روما القرن العشرين، تجسّد ما كان يمكن لأديبٍ كاتبٍ بليغ، ومترجمٍ عميق المعرفة بالآداب الفارسية، جرى من المجوسية على عرق وأسلم على الكبر، كما يقول القاضي عبد الجبار، عاش في زمان الزندقة المضطرب، أن يقوم به ضد الإسلام لو كان زنديقاً. من المحتمل جداً أن يكون ابن المقفع في المرحلة السابقة على استتباب الدولة العباسية وعلى إسلامه قد خاض فيما خاض فيه معاصروه وأقرانه من النظر الحر في الأديان التي كانت مطروحة على بساط البحث. وكان أقواها حضوراً التيار المانوي ـ الديصاني. إن مثل هذا النظر لا يؤدي بالضرورة في تلك الأوساط المختلطة إلى اعتناق هذا الدين أو ذاك لكنه أقرب إلى أن ينتج نماذج من الاتجاهات المتحولة بتحوُّل مصادر الثروة والنفوذ، ونماذج من المقالات الانتقائية كالتي ينسبها كتاب المغني لابن المقفع وكالتي سنراها في سيرة ابن أبي العوجاء وأصحابه. هذا لأن ابن المقفع لم يكن هامشياً أو تلك النفس الحائرة المُحبطة التي تجد سلامها في مذهبٍ يدعو إلى خلع الدنيا. بحكم ثقافة تدبير الملك التي كان أحد ممثليها الكبار وبحكم عمله في الإدارة وبحكم الدور الاجتماعي الذي تقمّصه كمعلم لطبقة اجتماعية عريضة من الكتّاب والمتأدبين و«إخوان الدنيا»، كان مدفوعاً للانحياز إلى الدين الرسمي المهيمن الذي يؤمّن له ولسواه من أبناء طبقته ما يبحثون عنه من المكاسب المادية والرمزية الوفيرة. إن اعتناقه للإسلام حين دخوله في خدمة بني علي لم يكن بطبيعة الحال من باب المصادفة. ولا نعتقد أنه كان منفصم الشخصية أو من الدناءة بالمقدار الذي يسمح له أن يمارس بالحماس نفسه، في وقتٍ واحد، دينين متنازعين المانوية سراً والإسلام جهراً، فيطعن في القرآن لمصلحة المانويين ويطلب من الخليفة أن يأخذ جنده بمدارسة القرآن والسنة ويقترح عليه سياسة دينية إصلاحية تنذر قبل ربع قرن بملاحقة الزنادقة. أياً ما كانت ميوله المذهبية من قبل نعتقد أنه مات مسلماً.

الفصل الثالث

عبد الكريم بن أبي العوجاء وأصحابه

نحن أمام مجموعة من مُتكلِّمي النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي أشهرهم عبد الكريم بن أبي العوجاء والنعمان بن المنذر واسحق بن طالوت. لم تنقل إلينا المصادر المعادية من مقالاتهم ومن أخبارهم إلا النزر القليل المبهم الذي يوحي في جميع الأحوال بالأثر العميق الذي تركته المذاهب الثنوية في تلك الفترة سواءً لجهة انتقاد الإسلام أو لجهة تكوُّن مقالات كلامية ثنوية مستقلة لم يسمح لها عدم انتمائها إلى دين بعينه بالتطور والحياة.

كان عبد الكريم بن نُويرة المعروف بابن أبي العوجاء عربياً من بني عمرو بن ثعلبة بن عامر بن ذهل بن ثعلبة من شيبان[1] وخالاً لمعن بن زائدة الشيباني[2]. وهذا البطن من شيبان تميَّز كثيرٌ من رجاله بميلهم إلى علي. وُلِد عبد الكريم على الأرجح في أواخر القرن الهجري الأوّل/ السابع للميلاد في الكوفة حيث كان لشيبان حيٌّ معروف[3]. لا نعرف عن حياته شيئاً جديراً بالذكر. في الكوفة كانت نهايته الدموية قُبيل منتصف القرن. عن خبر مقتله وصلتنا روايتان الأولى

(١) ابن حزم، جمهرة، ص٢٩٧. نشوان الحميري، الحور العين، ص١٩٣.

(٢) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٣٧٥. البغدادي، الفرق، ٢٥٥. ابن حجر، لسان الميزان، ج٥، ص٢٤١. وعلى قول عبد الجبار جومرد، غرة العرب من شيبان: يزيد بن مزيد القائد الأعلى لدولة هارون الرشيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦١، ص٦٠-٦١، كانت والدة معن تسمّى برّة بنت أبي العوجاء الشيبانية.

(٣) المصدر السابق، ص٦١، ٦٢. وكانت دار معن تقع على طريق الحيرة، على مقربة من دير هند كما ينقل ياقوت معجم البلدان، ج٢ ص٥٤٢.

للبلاذري[1] والثانية للطبري[2]. والروايتان متقاربتان جداً كأن أصلهما واحد انتقى منه كلٌ من المصنفين ما يفي بغايته. رواية البلاذري تتقاطع في بعض معطياتها مع المصادر الإمامية. ينقل الطبري أن محمد بن سليمان بن علي والي الكوفة للمنصور سجن ابن أبي العوجاء. ولكنه يغفل السبب. أما البلاذري فيوضح أن عبد الكريم بن نويرة «وهو ابن أبي العوجاء» رأى عِدلاً كتب عليه صاحبه آية الكرسي لئلا يُسرق فقال له قد رأينا مصحفاً سُرق! فاشهد عليه الرجل جماعةً من أهل السوق ورفعه إلى الوالي الذي أمر بحبسه. فلعله كان من أصحاب التجارات. وقيل أيضاً أنه شوهد يصلي ولما تعجب العارفون بعدم إيمانه من صلاته أجابهم «هي عادة الجسد وسنة البلد وإرضاء الأهل والولد!» وهذه العبارة المسجعة بعينها تضعها النصوص الإمامية على لسانه في مناسبة مشابهة. غير أن مثل هذه النوادر النمطية لا تؤخذ بعين الاعتبار. ولأنه ينتسب إلى قبيلة عربية معروفة كثر شفعاؤه ببغداد وألحوا على المنصور. فكتب الخليفة إلى واليه بالكف عنه إلى أن تأتيه أوامره. غير أن محمداً كان بين ذلك قد قتل ابن أبي العوجاء في أحد أيام الجمعة وصلبه في الكُناسة حيث جرت العادة منذ العصر الأموي أن يُصلب المقتولون، من الشيعة خاصةً، على جذوع النخيل. وكان هذا الأخير قد حاول شراء حريته بمبالغ طائلة. ويتفق الإخباريان على أنه لما أيقن بالقتل اعترف بوضع الحديث. يقول البلاذري موجزاً حذراً: «فزعموا أنه لما أيقن بالقتل قال لئن قتلتموني لقد وضعتُ في أحاديثكم أربعة آلاف حديث». أما الطبري فأكثر تفصيلاً وأقل حذراً: «أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام. والله لقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم». صنيع محمد أغضب المنصور الذي استغرب أن يقتل واليه رجلاً من العرب بغير إذنه «بشهادة قوم رعاع لا يُدرى من هم». وعزل محمداً على قول بعض رواة الطبري أو هدد أن يُقيده بالقتيل حسب رواة البلاذري. ولكي يُسكن غضب الخليفة قال عيسى بن علي ـ وكان يتعهّد محمداً بالرعاية ـ للمنصور إن هذا الأخير قتل الرجل

(1) البلاذري، أنساب، ج٤، ص١٢٩-١٣٠.
(2) الطبري، تاريخ، ج III^1، ص٣٧٥-٣٧٧.

على الزندقة «فإن كان قتله صواباً فهو لك وإن كان خطأً فهو على محمد». غير أن معن بن زائدة، على ما ينقل البلاذري، رد التهمة وزعم إنه إنما قُتل لأنه قال أنا تلميذ الحسن وأن محمداً وجد في كلمة «تلميذ» التي تنتمي عنده إلى قاموس الزنادقة دليلاً على المروق.

ينقل الطبري الخبر في أحداث سنة ١٥٥/ ٧٧٢ من غير أن يجعل هذه السنة تاريخاً لمقتل ابن أبي العوجاء أو لما تسبب به من عزل محمد بن سليمان عن ولاية الكوفة. أما البلاذري فمن غير أن يحدد السنة فهو يجعل مقتل ابن أبي العوجاء قبل اغتيال معن بن زائدة عام ١٥٢/ ٧٦٩. ما هو مؤكد أن ابن أبي العوجاء قُتل أثناء ولاية محمد بن سليمان للكوفة بين عامي ١٤٧/ ٧٦٤ و١٥٥/ ٧٧٢. فالاحتمال كبيرٌ أن يكون ذلك قد حدث بين عامي ١٤٧/ ٧٦٤ و١٥٢/ ٧٦٩.

يتبيّن من هذا الروايات، رواية البلاذري خاصةً، التي تبدو كخلاصة لأخبار متفرقة المصادر أن الأسباب الحقيقية للقتل ليست واضحة وإن كانت ذات علاقة مبهمة بمواقف ابن أبي العوجاء الدينية. من اللافت أنهم لم يشيروا بالزندقة في هذا الموضع إلى مذهب ماني أو ديصان لكن إلى الاستخفاف بالدين. هذا لأن حكاية العِدل وآية الكرسي واعتراف السجين المزعوم بوضع أربعة آلاف حديث وما زعموا من أنه برر أداء الفريضة باتباع عادة البلد كل ذلك أشبه بالطرائف المؤلفة لاحقاً أرادوا أن يصوروا بها انحراف رجلٍ كان قد رسخ سابقاً في الأذهان أنه زنديق، مما يبرر بالتالي فعلة الوالي. كما أنه من غير المحتمل أن يشكل الانتساب للحسن البصري جُرماً يعاقب عليه بالقتل. ولعل الخبر عن استدلال محمد بكلمة «تلميذ» على الزندقة إنما القصد منه التشهير بحماقة الوالي الغشوم. إن تدخل الشفعاء ببغداد وردة فعل الخليفة تدل أن القتل على الزندقة أو بسبب الريبة في الدين لم يكن أمراً مألوفاً. هذا فيما لو صح أن ابن أبي العوجاء قُتل على الزندقة.

وأياً ما كان الأمر فمن الثابت أن ابن العوجاء كان متكلماً. وفي بداية أمره كان تلميذاً للحسن البصري[1]. وكما اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الحسن

(١) ابن بابويه، كتاب التوحيد، ص٢٥٣.

ليؤسسا الاعتزال فإن ابن أبي العوجاء الذي خيّبه تردد الحسن بين الجبر والقدر انصرف في اتجاهٍ مختلف لا تتفق المصادر في تحديده. تقول المصادر الشيعية التي تصف ابن العوجاء بالمتكلم المرهوب، وتذكر أنه كان له «أصحاب»[١] أو «أتباع»[٢] كما لو كان صاحب حلقة كلامية خاصة به، أنه «انحرف عن التوحيد»[٣]. هذه العبارة تعني في ذلك السياق أنه فقد الإيمان. لقد انحرف عن التوحيد ليدخل فيما «لا اصل له ولا حقيقة» مما يتمثّل في إنكار وجود الخالق وحدث الأجسام ويوم البعث وفي السخرية من فرائض الإسلام وانتقاد القرآن. لقد صار، باختصار، إلى نوع من الدهرية. هكذا على كل حال يصوره لنا التوحيدي والمرتضى المتأخران[٤].

أما المصادر المعتزلية فتعطي صورةً أُخرى عن مسار ابن أبي العوجاء. مجموعة من الروايات تتفق في انحراف ابن أبي العوجاء إلى الثنوية وتلح على نشاطه الفكري المعادي للإسلام ومناضلة أشياخ المعتزلة له ولأصحابه. رواية صاحب الأغاني المشهورة تجعل منه واحداً من متكلمي البصرة الستة إلى جانب عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الذين كانوا يلتقون ويتناظرون. من الصحيح إن ابن أبي العوجاء لم يكن بصرياً بل كوفياً لكن يمكن اعتبار الرواية صدىً يُركِّبُ على طريقته الأدبية ارتياد ابن أبي العوجاء لحلقة الحسن التي جمعته بمؤسسي الاعتزال. تضيف الرواية أن ابن أبي العوجاء مال إلى الثنوية وأخذ في «إفساد الأحداث»، أي في إمالتهم إلى الثنوية، مما أغضب عمرو بن عبيد الذي نفاه من المدينة[٥]. وكان بشار آنذاك على مذهب واصل فهجا ابن أبي العوجاء. ومن غير أن يعرّض الشاعر بثنوية خصمه اتهمه بأنه «باع بالإسلام كُفراً» وأنه أهمل الصلاة والصوم وانهمك في شرب الخمور مما جعل بشاراً

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٧.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٣٤٩.

(٣) ابن بابويه، كتاب التوحيد، ص٢٥٣.

(٤) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ص٢٠ والمرتضى، الأمالي، ج١ ص١٣٧-١٣٨.

(٥) الأغاني، ج٣، ص١٤٦-١٤٧.

يتساءل أحنيف هو أم زنديقٌ؟[1] الجاحظ يؤكد اتهام بشار ويزيدنا معرفةً بزندقة ابن أبي العوجاء ويضيف اسمين آخرين هما إسحاق بن طالوت والنعمان بن المنذر. فهؤلاء «استبدلوا بالعز ذلاً وبالإيمان كفراً وبالسعادة شقوة وبالحجة شبهة. بل لا شبهة في الزندقة خاصة. فقد كانوا يصنعون الآثار ويولدون الأخبار ويبثونها في الأمصار ويطعنون في القرآن ويسألون عن متشابهه وعن خاصّه وعامّه ويضعون الكتب على أهله»[2]. الخيّاط لا يعرف ابن أبي العوجاء لكنه يذكر أبا شاكر الديصاني وابن طالوت والنعمان كأسلاف لابن الروندي ويصفهم بالملحدين ممن صارعهم أشياخ المعتزلة[3]. وبالفعل تنقل روايات أُخرى مجادلة بين أبي الهذيل العلاف والنعمان «المناني»[4] ومناظرة بين بشر بن المعتمر و«الملحد» اسحق بن طالوت[5]. هذا الأخير والنعمان وابن أبي العوجاء يظهرون في لائحة الفهرست إلى جانب ابن الأعمى الحريري أو الحريزي وأبي شاكر وابن أخي أبي شاكر كمتكلمين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة وأصحاب كتب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك[6]. ما يورده الفهرست موجزاً عن هذه المجموعة وثيق الصلة بما نقله مصنفان في المقالات من أواخر القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي هما الحسن بن موسى النوبختي صاحب الآراء والديانات وأحمد بن الحسن المسمعي وهو غير معروف؛ وبكليهما استعان القاضي عبد الجبار في المغني في القسم الخاص بالثنويين. ففي اللائحة التي يوردانها بـ«رؤساء الثنوية» نجد عبد الكريم بن أبي العوجاء والنعمان الثنوي وأبا شاكر الديصاني وابن طالوت وابن أخي أبي شاكر وبشار بن برد وغسان الرهاوي وحماد عجرد[7].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٧. المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٣٧-١٣٨.

(٢) الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٥.

(٣) الخياط، الانتصار، ص١٤٢.

(٤) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٨١.

(٥) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٦٧.

(٦) الفهرست، ص٤٠١.

(٧) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٩.

لا يبدو أننا بإزاء مجموعة مؤتلفة من أصحاب ابن أبي العوجاء أو من أتباع المدرسة الواحدة. النصوص الشيعية وحدها تنوه بعلاقة ابن أبي العوجاء بابن المقفع. وما نعرفه عن صلة ابن أبي العوجاء بالمولى الشيباني هشام بن الحكم الذي كان يقيم وقتذاك في حي الشيبانيين في الكوفة[١] وبمؤمن الطاق الذي كان صرّافاً في المدينة[٢]، وعن «الصحبة» التي كانت تجمع بين هشام وأبي شاكر الديصاني، مما يثبت حضور الديصانيين في الكوفة، يخولنا الافتراض أنه كان يمكن لابن أبي العوجاء أن يوسع شبكة علاقاته لتشمل الديصانيين. سنعرض من بعد لأبي شاكر وابن أخيه ولحماد عجرد وبشار بن برد. أما إسحق بن طالوت وغسان الذي من الرها وابن الاعمى فلا نعرف عنهم شيئاً[٣]. ولم يُنقل إلينا عن النعمان بن المنذر الذي يذكر اسمه بالحيرة اللخمية إلا أنه بقي إلى زمن المهدي الذي أمر بقتله[٤]. من جهةٍ أخرى تتفق المصادر على أن ابن أبي العوجاء والنعمان بن المنذر وإسحاق ابن طالوت، إضافةً إلى بشار وحماد عجرد وابن المقفع، كانوا من أصل مسلم، وأن ما يجمع بينهم لا يتعدى الموقف الفكري المشكك بالتوحيد.

ثمّة ما يلفت الانتباه في ما ينقله القاضي عبد الجبار عن هذه المجموعة من المتكلمين. باستثناء أبي شاكر المعروف باسم مذهبه الديصاني وغسان الرهاوي الذي يوصف بالمانوي[٥] فإن الباقين لا ينسبون إلى ديانة بعينها. خلافاً للبيروني والبغدادي اللذين يتهمان ابن أبي العوجاء بالانتساب السري للمانوية[٦]، وبالضد من المرتضى الذي يصف النعمان بالـ«مثاني»[٧]، يلتزم القاضي بما ورد في مرجعيه

(١) نجاشي، رجال، ص٣٣٨. التستري، قاموس، ج٩ ص٣١٦. الفهرست، ص٢٢٣. في خلافة المهدي ترك هشام الكوفة ونقل دكانه إلى الكرخ ببغداد.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤.

(٣) يتبين مما ينقله القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٦٧ عن لقاء إسحاق بن طالوت ببشر بن المعتمر أن الأوّل لم يكن بصرياً.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٢٠.

(٥) المصدر السابق، ج٥ ص٢١.

(٦) البيروني، الآثار، ص٦٧ والهند، ص٢٢١. البغدادي، الفرق، ص٢٥٥.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٨١.

فيكتفي بنعت المجموعة بأنهم «من رؤساء الثنوية» لكل منهم مذاهب يخالف بها أصحابه. فهم يتفقون في التثنية ويختلفون في الفروع[1]. وكان النوبختي قد نقل اختلاف ابن أبي العوجاء وابن أخي شاكر وابن طالوت والنعمان حول مسائل عديدة في المكان والهواء والأعراض وصحة القياس وإبطاله والقصاص وغير ذلك. إلا أن القاضي لم يجد ضرورة في ذكرها لأنها ليست مما تختص به الثنوية[2] واكتفى بنقل مقالاتهم في الحواس والحركات علماً بأن الحركات والحواس ليست ميداناً تختص به الثنوية بل تقع في تفسير العالم الفيزيائي الذي خاض فيه المتكلمون جميعاً وللمسلمين منهم فيها ما يماثل تماماً مقالات الزنادقة.

عن ابن أبي العوجاء ينقل القاضي عن المسمعي أنه قال بمذهب الثنوية واختص بأن قال إن كل واحد من الأصلين ينقسم خمسة حواس. والحاسة التي تدرك الألوان غير الحاسة التي تدرك الطعوم والتي تدرك الطعوم غير تلك تدرك الأراييح[3]. وهذا القول يُنسب للمانويين الذين اعتبروا أن الإنسان هو الحواس الخمس التي هي أجسام وأنه لا شيء إلا الحواس الخمس[4].

ابن طالوت تابع ابن أبي العوجاء في مقالته في الحواس مخالفاً بذلك الديصانيين الذين يعتبرون الحواس جنساً واحداً وسواهم ممن أنكر الحواس أصلا[5]. غير أنه قرّر مقالةً تخرجه في الواقع من الثنوية. ذلك أنه أثبت حاسة سادسة في كلٍ من الأصلين. هي جوهر ثالث مختلف عن جوهر الأصلين الظلمة والنور. هذه الحاسة السادسة وظيفتها التمييز بين المحسوسات والفصل بينها وتصنيفها بين مشموم ومرئي وسوى ذلك. إنها «كيانٌ لطيف ليس بمرئي» يستدل على وجوده بتدبيره[6].

أما بخصوص الحركات و«الجسم» و«الجزأ الذي لا يتجزأ» فلا تختلف

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٩-١٠.
(٢) المصدر السابق، ج٥ ص١٩.
(٣) المصدر السابق، ج٥ ص٢٠.
(٤) الأشعري، مقالات، ص٣٣٢، ٣٣٧-٣٣٨.
(٥) المصدر السابق، ص٣٣٧-٣٣٨.
(٦) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٢١.

مقالات ابن أبي العوجاء وأصحابه، على اختلافها، عن أقوال المتكلمين المتنوعة في هذا الباب. فمنهم من أثبتها ومنهم من أنكرها. النعمان أنكر الحركات. وكان المتكلمون يستدلون بالحركة والسكون على حدوث العالم. وفي إحدى المناظرات نراه يطلب من أبي الهذيل أن يثبت حدث العالم من غير اللجوء إلى مصطلحات الحركة والسكون[1]. وزعم أن الأجسام تتجزأ إلى الجزء الذي لا يتجزأ الذي يتحدد بأنه ذو ثلاثة أبعاد: طويلٌ عريضٌ عميق. وهو إما من جوهر النور وإما من جوهر الظلمة[2].

ولدى المقدسي أيضاً يبدو ابن أبي العوجاء ثنوياً مستقلاً من مؤسسي المذاهب في مصاف ابن ديصان وبابك. «وأما الثنوية فإنهم يقولون بنبوة ابن ديصان وابن [إقرأ: أبي] شاكر وابن أبي العوجاء وبابك الخرمي وعندهم أن الأرض لا تخلو من نبي قط»[3]. وفي مكان آخر يضع المقدسي ابن أبي العوجاء في الثنوية في مرتبة ماني[4].

البغدادي ينسب إلى ابن أبي العوجاء و«أتباعه» أربعة أنواع من «الضلالة». فبالإضافة إلى أنه كان مانوياً في السر، فقد كان يميل إلى الشيعة في مسألة الإمامة وإلى القدرية في العدل والتجوير. وكان فوق ذلك كبعض الغلاة من القائلين بالتناسخ[5].

خلاصة

إن الأخبار التي وصلتنا عن ابن أبي العوجاء وأصحابه تنقل في الواقع ما انتقى المصنفون الإسلاميون من سيرته بعدما صار علماً للزندقة والانحراف. ما بقي فيها مما جعلوه في الهامش، وإن كان لا يسمح أن نرى آراءه ومواقفه الفكرية بوضوح، يُعيد إلى فترة طريفة في تاريخ علم الكلام. لا شك أن ابن أبي العوجاء كان في

(١) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٨١.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٢٠.
(٣) المقدسي، البدء، ج٣ ص٨.
(٤) المصدر السابق، ج١ ص٩٠.
(٥) البغدادي، الفرق، ص٢٥٥، ٣٤٩.

بداياته ممن ينتسبُ إلى الحسن البصري. وكما اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الحسن انصرف ابن أبي العوجاء عن هذا الأخير في اتجاهٍ مختلف. افترض فيدا اتباعاً منه للبيروني والبغدادي أنه اتجه سراً إلى المانوية[١]. لا نعتقد ذلك. في هذه الحال كما في غيرها ليس ثمة ما يُجبرنا أن نختار واحداً من حلّين متضادين: إما أن يكون كل متهم بالزندقة مانوياً وإما بريئاً منها. إن المواقف الفكرية في النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي تبدو أكثر تعقيداً من أن يختزلها هذا التبسيط. بعد اعتزال ابن أبي العوجاء للحسن يبدو أنه اتجه نحو التشيُّع. إذا كانت المصادر الإمامية تعطي لعلاقته بجعفر بن محمد وبهشام بن الحكم ومؤمن الطاق طابع الخصومة الفكرية فهذا قد يعني أنها انتهت إلى ذلك، وأن ما لم يجده ابن أبي العوجاء في مدرسة الحسن لم يجده كذلك في مدرسة الصادق، دالاً في الحالين على استقلالية واضحة في التفكير. وبقي على كل حال حتى آخر حياته يُحسب من أهل الإسلام. وما ينسب إليه من ابتداع التقويم الشيعي للصيام يشير إلى أنه حسب في وقتٍ ما في الشيعة. ما يقوله الجاحظ من أنه كان وابن طالوت والنعمان بن المنذر «يصنعون الآثار ويولدون الأخبار ويبثونها في الأمصار ويطعنون في القرآن...» ليس يقع في الإمكان إلا إذا كان هؤلاء ممن روى الحديث أو اشتغل بالتفسير أو على الأقل تميَّز في فهمه للقرآن وللحديث، كمسلم، بروح ناقدة أثارت الجدل مع المعتزليين. يقول الإماميون أنه غلب عليه الشك. وحسب المعتزلة انتهى إلى الثنوية. من الممكن أن يكون الشك الوجه الآخر للثنوية. ومن الممكن أن تكون الثانوية تأويلاً معتزلياً للشك. فإزاء التوحيد يتساوى الدهري والثانوي. أبيات بشار الهجائية تصور رجلاً أقرب إلى أدب المجان منه إلى زهد الثانويين، إلى الشك بالإسلام منه إلى اليقين بالمانوية أو سواها. صورة تؤكدها علاقته بأحد ندمان الوليد بن يزيد حسين بن عبيد بن برهمة الكلبي الذي يتهمه أحد معاصريه من الشعراء بالزنا والإدمان على الخمور وبالتالي بالزندقة[٢]. فالشاعر الهجاء وبشار ينددان بآداب واحدة في الحالين. واللافت أنه في الثنوية التي أُضيفت إليه نفسها يبدو مستقلاً عن الأديان الثانوية التقليدية

---

(1) G.Vajda, *Zindiqs*, 196. Idem "Ibn Abi l-Awdja'", *E.I.*², III, 704.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٩، ص٥٤.

كالمانوية والديصانية. وفي هذا الموقع المستقل يستوي أيضاً النعمان وابن طالوت وابن المقفع. هذه المعطيات تبيح لنا الافتراض أنه تخلّق في الفسحة التي اتصل فيها الإسلام بالتيارات الدينية المحلية العديدة، الثنوي منها وغير الثنوي، في العراق، في النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، آراء ومقالات كلامية متنوعة يغلب عليها تفسير العالم الفيزيائي، المجال الذي سيشتبك فيه النظام بالديصانيين. اختيارات مستقلة في وقت واحد عن الإسلام وعن المانوية أو غيرهما من الأديان، اختيارات لم تجد لها مكاناً في الانتظام الكلامي اللاحق. ابن أبي العوجاء وأصحابه وسواهم ممن بقي مجهولاً كانوا، على الأرجح، ممثلي تلك المواقف الكلامية السابقة على جيل النظّام.

الفصل الرابع

أبو شاكر الديصاني

من الديصانيين الذين كان لهم حضورٌ بارز في دوائر الكلام سواءً في الكوفة أو البصرة احتفظت المصادر الإمامية باسم متكلمين اثنين: عبد الله الديصاني وأبو شاكر الديصاني. الأوّل الذي تنفرد النصوص الشيعية بذكره كان من معارف هشام بن الحكم. قبل عام ١٤٨/ ٧٦٥ وصله هشام بالإمام جعفر الصادق فاسلم على يده. أما الثاني فتذكره دائما المصادر الشيعية والمعتزلية بكنيته «أبو شاكر» وباسم ديانته «الديصاني»[1] أو «صاحب الديصانية»[2]. لا نعرف اسمه. ويذكر معه أحياناً ابن أخيه «ابن أخي أبي شاكر» دون أن نعرف إذا كان ابن أخي شاكر مثل عمه ديصانياً[3]. وأبو شاكر وابن أخيه كانا متكلمين كوفيين.

كان أبو شاكر من معارف هشام بن الحكم أيضاً. والعلاقة بين الرجلين كانت قديمة ومتصلة. والمعتزليون يصفونها بال«صحبة»[4] بمعنى الصداقة التي استمرت من أيام الصادق حتى خلافة المهدي حيث أُخذ الرجلان أثناء الحملة على الزنادقة بين عامي ١٦٣/ ٧٧٩ و١٦٩/ ٧٨٥ فقتل الديصاني وأنقذ أحد رجال الخليفة المتكلم الإمامي[5]. ومع أن بعض المصنفين الإماميين المعادين لهشام بن الحكم

---

(١) الخياط، الانتصار، ص٤١. الكليني، الكافي، ج١ص ١٢٨-١٢٩. ابن بابويه، التوحيد، ص١٣٣، ٢٩٠، ٢٩٢. القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥، ص٩، ٢٠. تثبيت دلائل النبوة، ص٢٢٥، ٣٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٥.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٩، ١٨. الفهرست، ٤٠١.

(٤) الخياط، الانتصار، ص٤١. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢٢٥.

(٥) المصدر السابق، ص٢٢٥. المصادر الإمامية تفيد أن هشاماً أوقف في خلافة الرشيد، الكشي، رجال، ص١٦٧.

يسمون هذا الأخير «غلام» أبي شاكر[1]، فإن أبا شاكر كان كما يبدو تاجراً وأن الصحبة بين التاجر الكوفي هشام بن الحكم والديصاني كانت على ما يبدو علاقة تجارية كالتي وصلت بين هشام وشريكه المتكلم الخارجي عبد الله بن يزيد الإباضي[2].

لكن خلافاً لعبد الله الديصاني فإن أبا شاكر لم يقنعه الإسلام[3]. ونراه في أحد مجالسه مع الصادق يرد حجج الأخير[4]. وفي مجلس آخر قطعه فيه جعفر بن محمد انصرف دون جواب[5]. في مجادلاته مع هشام بن الحكم يذكُر أحياناً بمقالته الثنوية[6]. وبالمختصر فهو لا يتحوّل عن دينه. والصادق يصفه دائماً بـ«الزنديق الخبيث»[7] وكذلك الرضا[8] وبعض المصنفين الإماميين المتأخرين[9]. الخياط يصنفه في «الملحدين» من أسلاف ابن الروندي[10].

ومع أن أبا شاكر يوصف أبداً بالديصاني فهو في مجالس الكلام لا يحتج لمذهبه. مرة واحدة يومئ إلى الثنوية حين يقول لهشام «إن في القرآن آية هي قوة لنا [إقرأ: هي قولنا]: وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله». فالآية تتضمن القول بحسبه بإلهين واحد في السماء وواحد في الأرض[11]. أما في باقي

---

(١) قول منسوب للرضا في الكشي، رجال، ص١٨٠ تبناه القُمّي على نقل التستري، قاموس، ج٩ ص٣٥١. وهذا التبخيس لهشام سببه ما يضاف إليه من القول بالتجسيم.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١ ص٤٦.

(٣) ظنّ W.Ivanow، اتباعاً منه للطبرسي في الاحتجاج ج٢ ص٧١-٧٢ الذي يخلط بين عبدالله الديصاني وأبي شاكر، أن عبدالله الديصاني وأبا شاكر الديصاني هما رجل واحد.
W.Ivanow, *Ibn al-Qaddah (the Alleged Founder of Ismaillism)*, 2ème édition, Ismaili Society, Bombay, 1957, Bombay, 1957, p.84

(٤) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٢.

(٥) المصدر السابق، ص٢٩٠.

(٦) المصدر السابق، ص١٣٣.

(٧) الكليني، الكافي، ج١ ص١٢٨-١٢٩. ابن بابويه، التوحيد، ص١٣٣.

(٨) الكشي، رجال، ص١٨٠.

(٩) مثل القمي صاحب المقالات، على ما في التستري، قاموس، ج٩ ص٣٥١.

(١٠) الخياط، الانتصار، ص١٤٢.

(١١) الكليني، الكافي، ج١ص٢٨-١٢٩. ابن بابويه، التوحيد، ص١٣٣. والتصحيح من الكليني. واللافت=

المجالس فالجدل يتناول وجود الله وحدث الأجسام مما ينكره الديصاني الذي لا يقر، كالسمنية، إلا بالمعرفة الحسية[١].

صاحب المغني ينقل مقالة له في الحركة. لقد كان «يثبت الحركة ويزعم أنها صفة للمتحرك لا هي هو ولا غيره. وأنكر أن تكون شيئاً أو تكون لا شيء. وقال أن التغاير والشيئية لا يقعان إلا على الأجسام. والحركة ليست بجسم»[٢]. ويضيف القاضي أن هشاماً أخذ عن أبي شاكر هذا القول[٣]. وبالفعل فقد كان هشام يقول أن الحركة كالأعراض هي صفة للجسم لا هي هو ولا هي غيره[٤]. غير أن القول بأن الشيء لا يوصف به إلا الجسم من جهة وأن الله هو شيء من جهة أُخرى يؤدي إلى القول بأن الله جسم. وهو ما أُلزم به هشام الذي أُلجئ إلى القول أن ثمة تشابهاً ما بين الله والأجسام[٥]، وأن الله جسم لا كالأجسام وذو «صورة» غير شبيهة بالصور[٦]. ونسب إليه القول بـ«أن الله جسمٌ صمدي نوري»[٧] أو «أن الله جسمٌ ونورٌ يتحرّك»[٨]. هذه المقالة التجسيمية التي تفترض أن بعض الأجسام غير حادثة تبطل الدليل على حدث الأجسام، كما ينوه الخياط[٩]، أثارت استهجان

=أن الغلاة أعطوا لهذه الآية تفسيراً مقارباً لا بمعنى القول بإلهين بل بإله في أُقنومين سماوي وآخر أرضي هو الإمام. وكان هذا قول بيان بن سمعان وأبي الخطاب، الكشي، رجال، ص١٩٤، ١٩٦. التستري، قاموس، ج٨ ص٣٩٩.

(١) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٩٠، ٢٩٢.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج٥ ص٢٠.

(٤) الأشعري، مقالات، ص٣٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص٣٢، ٢٠٧ نقلاً عن ابن الروندي. الشهرستاني، الملل، ج١ ص١٨٤.

(٦) الكليني، الكافي، ج١، ص١٠٥، ١٠٦.

(٧) المصدر السابق، ج١ ص١٠٤.

(٨) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢٢٥. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٥٠٦-٥٠٧: «هو على هيئة السبيكة البيضاء». الأشعري، مقالات، ص٣٢. والمصنفان الأوّلان يرجعان صراحةً إلى كتاب الآراء والديانات للنوبختي الذي يعيد بدوره إلى النظّام.

(٩) الخياط، الانتصار، ص٤١.

المعتزليين ورفضها الإماميون المتأخرون[١]. وعزاها الفريقان إلى تأثير أبي شاكر على هشام[٢].

أبو شاكر الديصاني وميمون القداح

وأياً ما كان الأمر فأننا حيال متكلّم ثنوي كوفي شُهر باسم ديانته الديصانية كان كما يبدو يحترف التجارة. فما العلاقة الّتي وجدها السجال السني المتأخر بينه وبين ميمون القداح؟ إن المصادر الإمامية التي حدّثتنا عنه وعن عبد الله الديصاني تعرف معرفةً جيدة المُحدِّثين الشيعيين ميمون القداح وابنه عبد الله. والروايات التي توليا نقلها جمعها الكليني وابن بابويه. إن فحص أيفانوف الدقيق لهذه الروايات البالغ عددها مائة واثنتان وستون رواية ولما هو متوفر من المعطيات التاريخية الخاصة بعائلة القداح يبيّنُ بوضوح أنه ليس من علاقة بين القداح وابنه وبين أبي شاكر الديصاني وعبد الله الديصاني[٣]. وبالفعل لقد كان ميمون القدّاح (باري السهام) مولىً مكياً لمخزوم. وكانت عائلته المؤلفة من أربعة أفراد تقوم بخدمة الإمام الباقر وتتولى رعاية أملاكه في مكة[٤]. وكجميع الموالي في ذلك الحين لم يكن ميمون يُكنّى[٥]. وعاش ميمون إلى ما بعد وفاة الإمام الباقر سنة ١١٤/ ٧٣٢[٦]. أما ابنه عبد الله الذي ولد في بداية القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي ومات بين ١٦٠/ ٧٧٦ و١٧٠/ ٧٨٦ فلن يعرف الإمام الكاظم (١٨٣/ ٧٩٩)[٧]. فالروايات التي نقلها كتلك التي نقلها أبوه مرفوعة إلى الباقر والصادق. ومن الإماميين من اتهم عبد الله بن ميمون بالميل إلى الإمام زيد بن علي أخي الباقر[٨]. وكمحدثين فعبدالله وأبوه يصنفان عند نقاد الرجال الإماميين في الثقات[٩]. وعبد الله بن ميمون يعتبر

---

(١) الكليني، الكافي، ج١ ص١٠٠-١٠٦. التستري، قاموس، ج٩ ص٣٥١.

(٢) الخياط، الانتصار، ص٤١. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢٢٥.

(3) W. Ivanow, *Ibn al-Qaddah*, p.24-53.

(4) *Ibid*, 57, 59.

(5) *Ibid*, 70.

(6) *Ibid*, 58.

(7) *Ibid*, 62,63,69.

(٨) الكشي، رجال، ص٢٤٧.

(٩) نجاشي، رجال، ص١٥٨.

من الفقهاء[١]. وبالإضافة إلى ذلك يُضاف إليه مصنفان الأوّل في سيرة النبي والثاني في الجنة والنار[٢]. والراجح أنهما مجموعة من الأحاديث والروايات حول الموضوع.

ها هنا إذن عائلة إمامية مكية مُعرقة في شيعيتها. إذا كان ميمون قد اعتنق الإسلام فذلك كان لا بد قد حدث في القرن الهجري الأوّل/ السابع للميلاد قبل اتصاله ببني علي فهو في الأصل كان مخزومياً بالولاء. لا يمكنه في هذه الحال أن يكون أبا شاكر الديصاني أو عبد الله الديصاني الذي أسلم علي يدي جعفر بن الباقر. وهذا حال عبد الله بن ميمون الذي ولد إمامياً. فليس من مناسبة للخلط بينه وبين ديصانيي العراق.

نقاد الرواة من أصحاب الحديث يعرفون ميمون القداح وابنه عبد الله في نقلة الأثر. وبهذه الصفة فهما مجروحان بسبب ما يُنسب إليهما من «الرفض». غير أنهما لا يتهمان بالزندقة أو بالغلو أو بأنهما كانا ديصانيين أو بأنهما ذو صلةٍ ما بالإسماعيليين أو بالقرامطة[٣]. يجب انتظار القرن الهجري الرابع/ العاشر للميلاد لكي يظهر اسما ميمون وعبد الله بن ميمون في الكتاب الأسود الذي وضعه ابن رزام في الفاطميين[٤]. من حينها بدأ خصوم الفاطميين يزعمون أنهما كانا ديصانيين أو مسلمين في العلن ديصانيين في الباطن[٥] أو من أتباع أبي الخطاب صاحب الغلاة[٦] أو من سلالة ديصان نفسه[٧] أو أن عبد الله بن ميمون الذي كان مشعوذاً هرمسياً هو من أذكى النار القرمطية في العراق عام ٢٦١/ ٨٧٤ ـ بعد قرن من موته ـ، وعلى وجه الخصوص أن الخلفاء الفاطميين في القاهرة ليسوا من بني علي

(١) الفهرست، ص٢٧٥.

(٢) نجاشي، رجال، ص١٥٨.

(3) W. Ivanow, *Ibn al-Qaddâh*, p.67.

(٤) مقطع منه أو مختصر له في الفهرست، ص٢٣٨-٢٣٩.

(٥) المصدر السابق، ص٢٣٨.

(٦) المصدر السابق، ص٢٣٨. والمعري، الغفران، ص٤٦٧-٤٨٦ يجعل من عبدالله بن ميمون ملحداً يرتد على الإمام جعفر ويتهمه بالدجل.

(٧) البغدادي، الفرق، ص٢٦٦.

لكن من سلالة ميمون بن ديصان[1]. وعلى الرغم من انتشار هذه الشائعات القادحة فقد بقي التمييز قائماً بين المتكلم الديصاني أبي شاكر وبين «ميمون بن ديصان بن سعيد الغضبان» المختلق[2]. هذا لأن ميمون لن يُلقَّب بأبي شاكر إلاّ فيما بعد[3]. يكتب ابن الأثير في القرن الهجري السابع/ الثالث عشر للميلاد: «أبو شاكر ميمون بن ديصان صاحب كتاب الميزان في نصرة الزنادقة»[4] صاحب أبي الخطاب وأحد مؤسسي الحركة الإسماعيلية التي تعلّم أتباعها «الشعبذة والنارنجيات والزرق والنجوم والكيمياء. فهم يحتالون على كل قوم بما ينفق عليهم وعلى العامة بإظهار الزهد. ونشأ لابن ديصان ابن يقال له عبد الله القداح علمه الحيل وأطلعه على أسرار هذه النحلة فحذق وتقدم»[5]. وهكذا تولّدت في نهاية المطاف إحدى أشهر الهويات الخيالية التي عرفتها دار الإسلام: أبو شاكر ميمون القداح الديصاني أو ابن ديصان صاحب كتاب الميزان في نصرة الزنادقة. الأمر الذي سمح لبعض الباحثين بالمطابقة بين ميمون القداح وأبي شاكر الديصاني[6].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٧.

(٢) القاضي عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوة، ص٣٨٦. والقاضي ينقل هذا النسب عن ابن رزام كما نحتمل.

(٣) يعتقد أيفانوف *Ibn al-Qaddah*, p.70 أن أول من أعطى لميمون القداح هذه الكنية هو ابن شداد (٥٦٩/ ١١١٥) وتابعه في ذلك ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري (٦٣٠/ ١٢٣٣)، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧، ج٦ ص٥٨١.

(٤) إن عنوان الكتاب مصدره البعيد شيعي. فقد صنّف هشام بن الحكم كتاباً يحمل عنواناً مماثلاً (كتاب الميزان) كما في الفهرست، ص٢٢٤. لكنه كتاب في المقالات قرأه ابن حزم وذكره في الفصل، ج٤، ص١٥٧ وج ٥، ص٤٥. والأرجح أن يكون الأصل «كتاب الميزان» لجابر بن حيان، الفهرست، ص٤٢٢ وهو في الكيمياء. لقد ظنّ فيدا *Zindiqs*, p.192 أن عبارة «في نصرة الزنادقة» جزء من العنوان. ومن الواضح أنها من إضافة الناقل وتفسيره.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦ ص٥٨٢.

(6) G.Vajda, *Zindiqs*, p.192

الفصل الخامس

صالح بن عبد القدوس

صالح بن عبد القدوس[1] بن عبد الله[2] المكنى بأبي الفضل ولد في أواخر القرن الهجري الأوّل/ السابع للميلاد في البصرة. وكان مولىً لبني دُحَيّ وهم بطنٌ من الحُدّان من قبائل الأَزْد[3]. كان على ما يبدو من عائلة ميسورة. فالفقيه

(١) الدراسات التي تناولت صالح بن عبد القدوس قليلة. الأولى، وقد عفا عليها الزمان، لغولدزيهر:
I.Goldziher, "Salih b. 'Abd al-Kuddûs und das Zindikthum Während der Regierung des Chalifen Al-Mahdi" in *Transactions of the Ninth Congress of Orientalists*, Londres, 1893, t.II, 104-129.

الثانية لعبد الله الخطيب: صالح بن عبد القدوس البصري، بغداد، دار منشورات البصري، ١٩٦٧. وفيها جمع المؤلف معظم قصائد صالح بن عبد القدوس مما كان متوفراً آنذاك من المطبوعات. ثم استدرك نوري حمودي القيسي بعضاً مما فات الخطيب مما وُجد في كتاب الدر الفريد وبيت القصيد لمحمد بن سيف الدين ايدمر الذي لا يزال مخطوطاً «المستدرك على دواوين الشعراء»، مجلة المورد، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، المجلد ١٨، العدد الثالث، ص١٥٢-١٦٤. كما جمع شعر صالح بن عبد القدوس وحققه عبد الفتاح إسماعيل غراب وأحمد كامل عبد الرؤوف، ديوان حكيم الشعر صالح بن عبد القدوس. حياته وشعره ونثره، القاهرة، دار البدر للتوزيع والنشر، ٢٠١٢. ولم نطلع على هذا الكتاب. ومما صدر حديثاً ولم يُقيَّض لنا أن نطلع عليه كذلك دراسة عباس الترجمان، صالح بن عبد القدوس حياته. بيئته. شعره. كولونيا-ألمانيا، دار الجمل، ٢٠١٣ وصالح بن عبد القدوس حياته وآثاره لحسن أحمد جغام تقديم جمعة شيخة، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ٢٠١٣.

(٢) يتفرّد ياقوت بذكر اسم (عبد الله) والد عبد القدوس، إرشاد الأريب، ص١٤٤٥.

(٣) ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (٣٢١/٩٣٣)، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨، ص٥١١. وكان للحُدّان حيٌّ معروف في البصرة يحمل اسمهم (ياقوت، معجم البلدان، ج٢ ص٢٢٧). ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣ ص٣٤٥ «صالح بن عبد القدوس الأزدي الحداني».

والمحدِّث المعروف مَعْمَر بن راشد (١٥٣/ ٧٧٠) كان مولىً لأخيه عبد السلام بن عبد القدوس. وعبد السلام هذا كان على صلة ولاء ببني المهلّب بن أبي صُفرة[١]. لم يكن من المألوف أن ينتسب المولى لمولى إن لم يكن هذا الأخير ذا نفوذ. لا نعرف شيئاً عن نشأة صالح بن عبد القدوس وعن أسباب معاشه وكسبه ولا عن تكوينه الديني وعن بيئته المباشرة أو بداياته الشعرية. كل ما وصل إلينا عنه يتصل ببعض ما استقر عليه حاله في السنوات الأخيرة من حياته. على الرغم مما يُروى عن الصحبة بينه وبين الشاعر الكوفي الماجن علي بن الخليل[٢]، وعلى الرغم مما يذكره أحد الكتاب المتأخرين من أنه لعب دوراً ما، إلى جانب عبد الله بن المقفع وجبل بن يزيد أحد الكتاب العاملين ببلاط المنصور، في استدراج أبي مسلم إلى حتفه[٣]، فإن الشاعر البصري لم يُعرف في أوساط الكتاب أو حاشية الولاة أو في حلقات المُجّان أو جملة ممن كان من الشعراء يتكسّب بالمديح والهجاء. لقد كان أقرب إلى أهل العلم والنظر ممن يعتزل الدنيا «يعظ الناس في البصرة ويقص عليهم وله كلام حسن في الحكمة» على ما نقل أصحاب الحديث[٤]، أو كما يصفه الذهبي بشيء من المغالاة «الشاعر المتكلم المتفلسف»[٥]. وبمقدار ما يمكن الاعتماد على ما في شعره من إشارات إلى سيرته يُستشفُّ أنه كان «خفّ الظهر»، أي غير معيل، محباً للعزلة، داعياً إليها قدر المستطاع، أنيساً بالوحدة، قانعاً

(١) البخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق محمود زايد، حلب-القاهرة، دار الوعي، ١٣٩٧/١٩٧٧، ج٢ ص١١٥. ابن حبان، كتاب الثقات، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣/١٩٧٣، ج٧ ص٤٨٤. ابن منجويه أبو بكر أحمد بن علي بن محمد (٤٢٨/١٠٣٧)، رجال صحيح مسلم، تحقيق عبدالله الليثي، بيروت، دار المعرفة، ١٠٤٧، ج٢ ص٢٢٧. وعبد السلام بن عبد القدوس الأزدي هذا هو غير معاصره المحدث عبد السلام بن عبد القدوس بن حبيب الكلاعي الشامي.

(٢) الأغاني، ج١٤ ص١٧٤.

(٣) إبراهيم بن المدبر (٢٧٩/ ٨٩٢)، الرسالة العذراء، تحقيق زكي مبارك، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٠/ ١٩٣١، ص٤٢.

(٤) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٥ ص١١٠.

(٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج١٠، ص٢٦٩.

بالقليل[1]، منصرفاً عن صحبة الأمراء وأبناء الدنيا، لا مِنّة لأحد عليه، سيء الرأي في رجال زمانه «كأنهم إذا فكّرت فيهم - يقول - ذئابٌ أو كلابٌ أو حميرُ»[2].

شاعر الوعظ والحكمة

مع أنه يُعدُّ من الشعراء المطبوعين فقد قصر شعره على الوعظ والأمثال والحِكَم[3]، هذا الفن الديني الشعبي المستحدث الذي كان سابق البربري قد سبق إليه في آخر العهد الأموي[4]. فكأن كليهما قصد إلى تقمُّص شخصية لقمان القرآنية متوسلاً القافية والوزن مما يُسهِّل انتشار الموعظة وحفظها. لذا اسقطه نقاد الشعر

---

(١) الراغب الأصفهاني (أوائل القرن السادس الهجري؟/الثاني عشر للميلاد؟)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت، مكتبة الحياة، ج٢، ص٥١٨. والثعالبي، دُرر الحِكم، تحقيق يوسف عبد الوهاب، طنطا، دار الصحابة للتراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦/١٩٩٥، ص٥١-٥٢:

لله أحمد شاكراً...	فبلاؤه حسنٌ جميلُ
أصبحت مسروراً مُعا	فى بين أنعمه أجولُ
خلواً من الأحزان خـ	فّ الظهر يقنعني القليلُ
حراً فلا منٌّ لمخـ	لوقٍ عنيٍّ ولا سبيلُ
سيان عندي ذو الغنى الـ	متلاف والمثري البخيلُ
ونفيت باليأس المنى	عني فطاب لي المقيلُ

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣ ص٣٥٣:

أنست بوحدتي فلزمت بيتي	فتم العز لي ونما السرور
وأدبني الزمان فليت أني	هُجِرتُ فلا أُزارُ ولا أزورُ
ولست بقائلٍ ما دمت يوماً	أسار الجند أم قدم الأميرُ
ومن يك جاهلاً برجال دهرٍ	فإني عالمٌ بِهِمُ خبيرُ
كأنهم إذا فكّرتَ فيهم	ذبابٌ [إقرأ: ذئابٌ] أو كلابٌ أو حميرُ

(٣) لا يُعرف له إلا قصيدة واحدة في النسيب أورد أبو تمام أبياتاً منها في الوحشيات (أو الحماسة الصغرى)، تحقيق عبد العزيز الراجكوتي بالاشتراك مع محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٧، ص١٩٨-١٩٩.

(٤) حول سابق البربري راجع مقالة عبدالله كنون «سابق البربري شاعر من المغرب عاش في الشام»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الرابع والأربعون، ١-٢، (١٩٦٩)، ص١٨-٤٤. وبدر أحمد ضيف، شعر سابق بن عبدالله البربري. جمع وتحقيق ودراسة، الاسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ١٤٢٤/٢٠٠٤. ولم نطلع على هذا الكتاب.

من عنايتهم واعتبروه نظّاماً للحكم والأمثال لا شاعراً بالمعنى المألوف، وعابوا عليه ما يقع فيه الشاعر إذا «قصد بالصنعة سائر شعره من سوء التكلف وشدة التعمل»[1]. فكما يقول ابن رشيق «لا يجب للشعر أن يكون مثلاً كله وحكمة كشعر صالح بن عبد القدوس فقد قعد به عن أصحابه وهو يقدمهم في الصناعة لإكثاره من ذلك»[2]. هذا فضلاً عن غربة قصائده الكاملة عن ديوان العرب لغةً وأسلوباً وغرضاً. كأنها لا تنتسب إلى الفترة الواقعة في تاريخ الشعر العربي بين جرير وبشار بن برد. بيد أنها أصابت نجاحاً كبيراً فكانت «موجودة عند جميع الناس مستفيضة فيهم» كما يشهد ابن المعتز[3]. بل تحوّل بعض أبياتها إلى أمثال سائرة ما زالت قيد التداول. ولأنها كانت مُوجَّهة إلى العامة ممن يؤم مجالس الوعاظ والقصاصين فقد صنعها صاحبها بيتاً بيتاً بلغة مُباشرة، إسلامية خالصة، مُوشاة بمفردات القرآن، سهلة، بسيطة، خالية تماماً من الوحشي والغريب. كان ديوانه كما يقول النديم يتألف من «خمسين ورقة» تحتوي على زهاء ألفي بيت[4]. وقياساً على ما بقي من شعره، كالمطوّلة المعروفة بالزينبية التي تُنسب لعلي، تبدو القصيدة عنده مجموعة من المواعظ والنصائح التي لا يربط فيها بين البيت والبيت رابط. من هنا كان ما احتفظت به منها مجامع الأدب شظايا قصائد من بيت أو بيتين في الغالب لا يبلغ مجموعها الأربعماية بيت بما في ذلك المنحول وما نُسب في آن واحد إلى سواه من شعراء الحكمة.

أما مادة مواعظه وحكمه فهي كما يقول ابن المعتز «في الزهد في الدنيا والترغيب في الجنة والحث على الطاعة لله عز وجل والأمر بمحاسن الأخلاق وذكر الموت والقبر. له في ذلك ما ليس لأحد»[5]. بالإضافة إلى الموضوعات

---

(١) هذا رأي الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشر (٣٧٠/ ٩٨٠)، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ج١ ص٢٦٠. وكان الجاحظ في البيان، ج١، ص٢٠٦ أبدى ملاحظات مشابهة ومثله ابن المعتز، كتاب البديع، ص١-٢.

(٢) ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج١ ص٢٨٥.

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٢.

(٤) الفهرست، ص١٨٥. والنديم يذكر بأن الورقة تحتوي في الواحد من وجهيها على عشرين سطراً.

(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩١.

الدينية التقليدية مثل التذكير بيوم الحساب وبالملكين اللذين يحصيان ويكتبان ما يجنيه الإنسان في الليل والنهار وفي السر والعلن، وعدم دوام النعيم في دار الغرور حيث المآتم أقرب الأشياء إلى الأعراس، والاستغفار من الذنوب والحض على التقوى وسائر ما أومأ إليه ابن المعتز، يطرق الشاعر الذي يصف نفسه باللبيب العاقل المتأدب الذي «صحب الزمان وأهله»[1] و«أحكمته التجارب»[2] ميدان «الآداب» الاجتماعية فينصح بتخيُّر الأصدقاء وحفظ اللسان والتجمُّل بالحياء[3] والصبر في البلوى، والترفق والمثابرة في طلب الحاجات، وعدم إفشاء الأسرار، وعقد العلاقات على قاعدة أن يرضى الإنسان لغيره ما يرضاه لنفسه[4].

إن الحكيم هو من يحسن اختيار أصدقائه ويتحاشى الحمقى والجاهلين والأدنياء والكذابين. فخيرٌ للإنسان أن يكون له عدوٌ عاقل من أن يكون له صديقٌ أخرق. يصافيهم الود ولا يخونهم ولا يفشي أسرارهم. وهو أيضاً وخاصةً من يحفظ لسانه جيداً. إذا كان لسان المرء «مفتاح قلبه»، فقد يبين المكنونات ويكون بالتالي سبباً للنكبات[5]. لذا لا يتكلم العاقل قبل أن يفكر طويلاً ويحسب عواقب ما ينطق به ويتوقع ما يجاب به فـ«البلاء موكلٌ بالمنطق»[6]. فإذا تكلم وزن كلامه

---

(١) يقول في الزينبية (ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩/١٩٨٨، ص٢٧)

فاسمعْ هُديتَ نصائحاً أولاكها ... برٌ لبيبٌ عاقلٌ متأدبُ

صحبَ الزمان وأهله مستبصراً ... ورأى الأمورَ بما تؤوب وتعقبُ

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣، ص٣٤٩:

مقالة من قد أحكمته تجاربٌ ... وقاسى زماناً بعد صرفِ زمان

(٣) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (٤٥٠/١٠٥٨)، أدب الدنيا والدين، القاهرة، المطبعة الأميرية، الطبعة السادسة عشرة، ١٣٤٤/١٩٢٥، ص ٢٢٠:

إذا قلَّ ماء الوجه قلَّ حياؤه ... ولا خير في وجهٍ إذا قلَّ ماؤه

(٤) البحتري، الحماسة، ص٦٠:

ولا تسم الناس منك الذي ... إذا هو نالك لم تصطبر

ومن يرضَ للناس من نفسه ... بما هو راضٍ لها لا يَجُز

(٥) المصدر السابق، ص٢٣١:

وإن لسان المرء مفتاح قلبه ... إذا هو أبدى ما يُجنُّ من الفمِ

(٦) المصدر السابق، ص٢٣٢:

واحفظ لسانك أن تقول فتبتلى ... أن البلاء موكَّلٌ بالمنطق

وتجنُّب الحشو والمزاح والفضول والكذب والنميمة والأذية. وعلى العموم فالصمت أسلم للمرء. وإذا أصابه الأمر الجلل لا يفقد الرجاء[1] أو يحزن ويغتم أو يُصاب باليأس، فذهاب العزاء أفدح من المصاب[2]. لكنه يلجأ لقضاء الله مفرِّج الكروب[3].

فضلاً عن هذه النصائح نجد في تأملاته ميلاً إلى الإلحاح على ما في هذا العالم من الاختلال[4]. فهو يرى في المنازل التي يُنزل «الدهر» فيها هذا وذاك من الناس ما يحيره ويطيل تفكيره. إنها لا تتفق مع موازين الطاعة والمعصية ولا مع مقادير الفطنة والغباء أو حسن الحيلة والعجز ولكنها «جدود» وحظوظ و«قسمة»[5]. فالعاجز الغشيم قد يُسمّى جليداً والعف عاجزاً. والأحمق، مع أنه محروم من المواهب، قد يُسوَّد. والناس إذا طلبوا الأرزاق لم تتفاوت حظوظهم بحسب عقولهم. فكم من عاجزٍ يأتيه رزقه رغداً فيما يُحرم منه الكيِّس الفطن. ولو كان الرزق يُقسم بحسب العقل لتحوَّل معظم الناس إلى متسولين. أمام هذه «العجائب» التي تحير الألباب يقف الشاعر موقف المستسلم لقضاء الله الذي يبسط لهذا

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٤:

ليس من مات فاستراح بميتٍ   إنما الميت ميت الأحياء
إنما الميت من تراه كئيباً   كاسفاً باله قليل الرجاء

(٢) الجاحظ، البيان، ج٢، ص٧٤:

إن يكن ما به أُصبتَ جليلاً   فذهاب العزاء فيه أجلُّ
كل آتٍ لا شك آتٍ وذو الجهـ   ـل مُعنّىً والهمُّ والحزنُ فضلُ

(٣) ابن عساكر، معجم الشيوخ، تحقيق وفاء تقي الدين، دمشق، دار البشائر، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ج٢، ص٦٧٧:

كذا قضى الله فاستسلم لقدرته   ما لامرئٍ حيلةٌ فيما قضى الله

(٤) خصوصاً في قصيدتين الأولى (تأوّبني همٌ) اختارها ابن المعتز في طبقات الشعراء، ص٩١-٩٢. والثانية (المرء يجمع والزمان يُفرّقُ) اختارها الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ج١٠، ص٤١٤-٤١٥.

(٥) النويري، نهاية الأرب، ج٣، ص٧٧-٧٨:

يشقى رجالٌ ويشقى آخرون بهم   ويسعد الله أقواماً بأقوام
وليس رزق الفتى من لطف حيلته   لكن جدودٌ بأرزاقٍ وأقسام
كالصيد يُحرَمُهُ الرامي المجيدُ وقد   يُرمى فيُرزقه من ليس بالرامي

ويقبض عن ذاك، ناصحاً بالقناعة والرضا[1]، معزياً نفسه بأن نعمة الله هي في «العقل» و«العلم» لا في المال، وإن تكن التجارب قد علّمته أن خير الأشياء بعد الدين هو الغنى وأن شر الأمور بعد الكُفر الفقر[2].

القاص المحدّث

هذا الوجه من وجوه الإنسان منسجم تماماً مع ما ذكروه من أنه كان يعظ ويقص في مسجد البصرة. إذا كان الإخباريون المسلمون لا يتذكرون شيئاً من قصص الحكيم البصري، فإن أحد المصنفين المسيحيين احتفظ بموعظة طويلة أسماها «قصة صالح بن عبد القدوس مع راهب الصين»[3] أو «خبر صالح بن عبد القدوس مع راهب من رهبان الصين»[4]. إنها ليست مما يندرج في النوع الأدبي المعروف في الإسلام بالقصص الذي يُروى عن كعب الأحبار ووهب بن منبه ويتولى دور البطولة فيه الأنبياء ويتصارع فيه الخير والشر في عالم أُسطوري مُشوّق ومثير. ولعل ذلك يفسر إعراض أصحاب القصص عنها. إنها تبدأ بعبارة «قال الراوي» وتتخذ شكل الحوار بين الراوي ـ وهو هنا صالح بن عبد القدوس ـ وبين راهب متوحد في صومعة مما يبرر تسميتها بالقصة. لكنها في الواقع من نوع «المواعظ والرقائق». وقد احتفظ المسلمون المهتمون بهذا النوع من الأدب برواية منها نقلاً عن الزاهد المتصوف الكوفي ثم الدمشقي أحمد بن عبد الله بن أبي الحواري (٢٤٦/ ٨٦٠) الذي ينسب الحوار مع الراهب لا إلى صالح بن عبد

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج١٠، ص٤١٥:

أن الغني الذي يرضى بعيشته لا من يظل على ما فات مكتئبا

(٢) الثعالبي، الظرائف واللطائف واليواقيت في بعض المواقيت، تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٣٠/٢٠٠٩، ص١٥٥:

فلم أر بعد الدين خيراً من الغنى ولا أمرُ بعد الكفر شراً من الفقرا

(٣) كما في مخطوطة دير الشرفة (٢٥٨) التي نشرها إسحق أرملة في مجلة المشرق، المجلد ٢٤ (١٩٢٦)، عدد ٤، ص٣٧٤-٣٧٨ وعدد ٥ ص٣٣٥-٣٣٨.

(٤) كما في النص الكرشوني في إحدى مخطوطات (٢٨٨١) جامعة كمبردج:

W.Wright, *A catalogue of the Syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge, With an introduction and appendix by Stanley Arthur Cook.* University Press: Cambridge, 1901, v.2, p. 717

القدوس كما في الرواية المسيحية، لكن إلى أحد التجار ممن دخل على قوله الصين فالتقى بذلك الراهب الذي كان على دين عيسى بن مريم[1]. الروايتان، المسلمة والمسيحية، أصلهما واحد. وما من شك أن الرواية المسيحية، المدونة أصلاً بالكرشونية، إذا استثنينا منها الفقرة الأخيرة التي حرّفها المدون المسيحي، مأخوذة عن مصدر مسلم. فلغتها التي يغلب عليها السجع هي لغة إسلامية قرآنية لا غش فيها وكذلك صورها ومحاورها. أن يكون الراهب المزعوم مسيحياً أو صينياً لا يجعل منه «غريباً مشرقياً» كالذي سيتخيلونه في القرن الثالث تصدمه معتقدات الموحدين في العدل والتجوير، بل هو متزهد مسلم من صنف أُويس القرني. وموعظته موضوعها ذم الدنيا الغرّارة، وتقريع أبنائها على كثرة ذنوبهم وقسوة قلوبهم، ولوم النفس، والتذكير بالموت ويوم الحساب الرهيب وما ينال فيه الأشرار من أنواع العذاب، والدعوة إلى التوبة. إن نسبتها إلى صالح بن عبد القدوس في الرواية المسيحية لا تعني أنه مؤلفها، لكن أنها كانت على الأرجح مما يقصه. فهي كانت لا شك مما يتداوله في القرن الهجري الثاني/السابع للميلاد الوعّاظ والمذكرين وأوائل المتصوفين ومن نحا هذا المنحى الزهدي.

مع أن «الحديث» ليس من مراجع صالح بن عبد القدوس في أشعاره ولغته وأسلوبه، خلافاً للقرآن، يبدو أن الواعظ قد تعاطى الرواية أو على الأقل استعان في مواعظه برواية الآثار. وعلى ما يذكر ابن حجر فإن نُقّاد الرجال اتهموه بوضع الحديث «زكاة الدار الضيافة»[2]. من المحتمل جداً أن يكون صاحب لسان الميزان قد اشتبهت عليه الأسماء فخلط بينه وبين محدث آخر اتهم بوضع الحديث المذكور يُدعى أبو صالح عبد الله بن عبد القدوس الكرخي ويوصف بال«رافضي الخبيث»[3]. إلا أن المصنفين في الرجال يعرفون صالح بن عبد القدوس. ابن معين

---

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦، ص١١-١٦. وابن أبي الحواري تجد ترجمته في المصدر السابق، ج٧١ ص٢٤٤-٢٥٣.

(٢) ابن حجر، لسان الميزان، ج٤، ص٢٩١.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٥٣٥ وج ٤، ص٥١٨.

يصفه بأنه «ليس بشيء»[1] والنسائي «ليس بثقة»[2] وأبو حاتم الرازي «ليس بشيء»[3]. أما ابن عدي فيقول: «لا أعرف له من الحديث إلا الشيء اليسير»[4]. غير أن هذا «اليسير» قد أُهمل مع الوقت وسقط. فالذهبي يجزم: «لا أعرف له رواية»[5].

المتكلِّم

هذه العناصر المتكاملة ترينا لقماناً مُسلماً، مستقيم العقيدة، صالح الدين، ناقلاً للحديث، ينحو نحو الزهد واعتزال الدنيا. إلى جانب ذلك تناقل بعض المعتزليين ومن تابعهم من أهل الأدب سيرةً أُخرى لصالح بن عبد القدوس تكاد تكون مستقلة تماماً عن السيرة السابقة، فصوروه متكلماً زنديقاً مُشهراً، ثنوياً طوراً ودهرياً طوراً آخر.

لا ريب أنه كان لصالح بن عبد القدوس ثقافة تتجاوز الآثار الإسلامية التي قصر عليها أصحاب الحديث والقصاص التقليديين اهتمامهم. ففي منظوماته روافد إنجيلية واضحة[6]. في أبيات رائعة تنسب لسواه أيضاً نظم بعض ما كانوا يتناقلونه

---

(١) ابن معين أبو زكريا يحيى، التاريخ، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكة المكرّمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى، ١٣٩٩/١٩٧٩، ج٤ ص٣٠٧.

(٢) النسائي (٣٠٣/٩١٥)، الضعفاء والمتروكون، تحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب، دار الوعي، ١٣٩٦، ص٥٧.

(٣) أبو حاتم الرازي، الجرح والتعديل، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١/١٩٥٢، ج٤، ص٤٠٨.

(٤) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨/١٩٩٧، ج٥، ص١١٠.

(٥) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٢ ص٢٩٧.

(٦) مثل قوله مما أورده كثيرون منهم الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٣١٠:

إذا وترت امرءاً فاحذر عداوته ... من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا

ومثل قوله (البحتري، الحماسة، ص١٣٤):

من يَسَل يُعطى ومن يستفتحِ ... البابَ يفتحه بطيء أو سريع

من رثاء الفلاسفة للإسكندر[1]. ولا شك أنه كان يتعاطى الكلام أو على الأقل يخالط أهل النظر. يشير إلى ذلك أيضاً بناؤه لأشعاره بناءً عقلانياً وإنْ مُبسَّطاً. وما إلحاحه اللافت في قصائده على أهمية المنطق وضرورة السيطرة عليه والتفكُّر المسبق بما يمكن أن يُنقضَ به إلا وليد تجربة كلامية على الأغلب فاشلة. لقد ذكرنا فيما تقدَّم رواية صاحب الأغاني التي تجعل منه واحداً من المتكلمين البصريين الستة إلى جانب شيخي الاعتزال. ومن الرواة من يضيف إلى مجالس هؤلاء متكلمين مجوساً ويهوداً ونصارى[2]. يمكن الشك بصحة هذه الروايات. فهي أقرب إلى الرغبة في الإشارة إلى مجمل التيارات التي تفتَّقت عنها الحياة الفكرية أو الأديان المتواجدة في حاضرة دار الإسلام في النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد. إلا أنها لا تبعد عن الصواب فيما تجمع من الرجال في مجال النظر. فبالاستقلال عنها ثمة رواية أخرى تشير إلى الصلة بين صالح بن عبد القدوس وجرير بن حازم ـ أحد المتكلمين الستة ـ الذي كان هو الآخر أزدياً وانتهى إلى نوع من الإلحاد[3]. هذا فضلاً عن علاقة صالح بن عبد القدوس الغامضة بأبي الهذيل العلاّف. من المؤكد على كل حال أن حكيم البصرة كان يدلي برأيه فيما كان يشغل مُتكلِّمي زمانه من مشكلات وعلى الأخص مسألة الجبر والقدر. إذا كان يُسلِّم بقضاء الله فيما يُرى من الاضطراب في مُعطيات العالم، وهو

---

(١) كما أشار إلى ذلك ابن طباطبا، عيار الشعر، ص١٣٠-١٣١. والأبيات:

ويــنــادونــه وقــد صــمَّ عــنــهــمْ	ثــم قــالــوا ولــلــنــســاء نــحــيــبُ
مــا الــذي عــاق أن تــردَّ جــوابــاً	أيــهــا الــمِــقْــوَلُ الألــدُّ الــخــصــيــبُ
إن تــكــن لا تــطــيــقُ رجــعَ جــوابٍ	فــبــمــا قــد تُــرى وأنــت خــطــيــبُ
ذو عــظــاتٍ ومــا وعــظــتَ بــشــيءٍ	مــثــل وعــظ الــســكــوت إذ لا تــجــيــبُ

(٢) في حكاية نقلها الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٩، ص٣٨٣.

(٣) في تعليق للتوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار صادر، ١٤٠٨/١٩٨٨، ج٩ ص١٨٨، على أبيات في العتاب اختارها لصالح بن عبد القدوس يذكر نقلاً لا شك عن مصدره: كان جرير بن حازم يتقص صالح بن عبد القدوس فقال صالح... ومن الأبيات نفهم أن العلاقة بين الرجلين كانت تتراوح بين المودة والبغضاء. وجرير بن حازم هذا هو غير المحدث الفقيه المعروف جرير بن حازم الذي كان أزدياً أيضاً.

موقف يتفق مع دوره الوعظي، فهو فيما يخص أفعال العباد قدريٌّ صريح. وهو موقف يليق كذلك بالمؤدب الذي لا بد له من التذكير بمسؤولية الأفراد عن أعمالهم. يقول في إحدى قصائده[1]:

ولا أقول إذا ما جئتُ فاحشةً إني على الذنب محمولٌ ومجبورُ

وفي أبيات يؤكد استطاعة الإنسان في اختيار أفعاله وتصريفها في الطاعة أو المعصية[2]:

الدارُ جناتُ عدنٍ إن عملتَ بما يُرضي الإله وإن خالفتَ فالنارُ
هما محلاّن ما للناس غيرهما فانظُر لنفسك ماذا أنت مختارُ

وفي قصيدة أُخرى يُحوّل إلى الشعر ما يبدو أنه احتجاج كلامي واضح للقول بالقدر[3]:

لم تخل أفعالنا اللاتي نُذمُّ بها إحدى ثلاث خصال في معانيها
إما تفرّد مولانا بصنعتها فاللوم يسقط عنا حين نأتيها
فكان يشركنا فاللوم يلحقه إن كان يلحقنا من لائم فيها
ولم يكن لإلهي في جنايتها صنعٌ فما الصنع إلا ذنب جانيها!

مع أن هذا الموقف يتفق تماماً مع الاعتزال، فإن المعتزليين احتفظوا بذكرى سيئة عن صالح بن عبد القدوس، ذكرى تحوّلت عند المتأخرين منهم إلى حكايات غير متسقة عن معارك جدلية تمجد بطولات المُعَلِّمَين البصريين الكبيرين أبي الهذيل وابن اخته النظام. في القسم المخصَّص منها لألمعية أبي الهذيل شاء الراوي أن يكون صالح بن عبد القدوس «ثنوياً معروفاً»[4] أو «متظاهراً بمذاهب الثنوية»[5]. واعتماداً على هذه الروايات وضعه صاحب الفهرست في لائحة المتكلمين الزنادقة المانويين إلى جانب أبي شاكر الديصاني وابن أبي العوجاء

---

(١) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج٤، ص٤٢٥.
(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص١٠٩.
(٣) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج٤، ص٤٢٦.
(٤) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٤٧.
(٥) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٤.

وابن المقفع وسواهم[1]. ومع أنه كان قد انتهى إلى الثنوية كابن أبي العوجاء في زمن واصل وعمرو على ما تقص رواية الأغاني أي قبل عام ١٤٠/٧٥٧، فهو «يختار» القول بالاثنين على إثر مجادلة بينه وبين أبي الهذيل كما تشاء إحدى حكاياتهم عن مآثر الشيخ. «ناظره مرّة أبو الهذيل وقطعه فقال: على أي شيءٍ تعزم ياصالح؟ قال: أستخير الله وأقول بالاثنين! فقال أبو الهذيل: فأيهما استخرتَ لا أمَّ لك؟!»[2] وزعموا في حكاية أُخرى أن صالح بن عبد القدوس كان ينصر القول في العالم أنه من أصلين قديمين نورٌ وظلمة كانا متباينين فامتزجا. فناظره أبو الهذيل في ذلك وقطعه كالعادة. ولما كان الفضل ما نطقت به الأعداء أنشأ صالح يقول[3]:

أبا الهذيل جزاك الله من رجلٍ فأنت حقاً لعمري معضلٌ جَدِلُ!

هذا صالح بن عبد القدوس الثانوي. بيد أن حكاية معتزلية ثالثة تجعل من صالح بن عبد القدوس دهرياً لا يؤمن بالحياة الآخرة وسفسطائياً يشكك بقيمة كل معرفة وبحقيقة كل واقعة. غير أن أبا الهذيل يقطع خصمه ويذهله بسرعة بديهته. ما السبب في أن خصم أبي الهذيل يبدو مرة ثنوياً معروفاً ومرّة دهرياً شكاكاً؟ هذا لأن البطل كانَ في النص الأصلي لهذه النادرة الأخيرة النظّام لا أبا الهذيل. ثم حوّر الحكاية من حوّرها لصالح أبي الهذيل دون أن يكون على علم بالروايات التي ينازل فيها أبو الهذيل صالح بن عبد القدوس الثنوي. إذا كان اسم النظام قد اختفى من الرواية التي ينقلها النديم[4] فهو قد بقي في رواية ابن المرتضى: «مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ فمضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام وهو حدثٌ فرآه

---

(١) الفهرست، ص٤٠١.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٤. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٤٧.

(٣) على اختلاف في رواية البيت وفي رواية المجادلة: المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٤. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٥٨. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٤٧. وهذه المسألة كانت مثار نقاش بين الثنويين القائلين بالقدم والموحدين القائلين بحدث العالم، انظر القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥، ص٦٢.

(٤) الفهرست، ص٢٠٤.

حزيناً...» إلاّ أن «الحدث» لا يلعب أي دور في بقية القصة بل يتولى أبو الهذيل إدارة الحوار: «فقال لا أعرف لجزعك وجهاً إذ كان الإنسان عندك كالزرع. فقال أنا أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك! فقال له كتاب الشكوك ما هو يا صالح؟ قال هو كتابٌ وضعته من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفي لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان. قال له أبو الهذيل فشُكَّ أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات وشك أيضاً أنه قد قرأ الكتاب وإن كان لم يقرأه»[1]. إذا كانت النادرة تُسكت النظام فلأنها تنتزع الدور منه وتعطيه لخاله. فالنظام هو الذي يجيب في الرواية الأصلية التي ينقلها ابن الجوزي عن المرزباني عن يموت بن المزرع، قريب الجاحظ، عن محمد بن عيسى النظام[2]. وهي واحدة من مجموعة من النوادر التي تصوِّر ما أُعطي إبراهيم اليافع من حدة الذكاء[3]. نوادر مستقلة عن الحكايات التي تشيد بحذاقة أبي الهذيل الجدلية. من هنا كان صالح بن عبد القدوس طوراً ثنوياً وطوراً دهرياً باختلاف الخصم والأوساط التي تناقلت تلك الحكايات.

هذا ما يفسِّر على كل حال شيوع الاعتقاد في أوساط أهل الأدب أن صالح بن عبد القدوس كان دهرياً كما نرى لدى ابن قتيبة[4] وأبي حيان التوحيدي[5] وابن دريد[6] والبلعمي - الذي يشركه كما رأينا في محاولة لمعارضة القرآن مع الزنادقة الدهريين - والمرزباني المعتزلي[7]. أما المعري، على عادته في نسبة ما في نفسه

---

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٤٧.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٢٩٣-٢٩٤. وعنه نقل الصفدي، الوافي، ج٦، ص١٢.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٧ ص١٦٥. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٥١.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٢٧٩: «صالح بن عبد القدوس الدهري». ولعلمه لا شك بأنه كان على صلة بنقلة الحديث يتهمه وابن أبي العوجاء بوضع الآثار.

(٥) التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج٢، ص٢٠ حيث يضعه ضمن لائحة من «الدهريين الملحدين».

(٦) ابن دريد، الاشتقاق، ص٥١١: «ثمّ قال بقول بشار الأعمى بمذهب الدهرية».

(٧) ناقل حكاية «كتاب الشكوك» في معجم الشعراء برواية ابن حجر: «وقال المرزباني في معجم الشعراء كان حكيم الشعراء زنديقاً متكلماً يقدمه أصحابه في الجدال عن مذهبهم»، ابن حجر، لسان الميزان، ج٤، ص٢٩١.

إلى غيره، فيخلق له اباً وابناً زنديقين[١]. وغيرهم يُسقط عليه الأقاويل المتقوَّلة على ابن أبي العوجاء[٢].

إلاّ أن هذه السيرة الهرطقية، ثنوية أو دهرية، ليست أكثر من اختلاق رديء وُضع بعد قرن على الأقل من مقتل الشاعر البصري. ولم يتنبه واضعوها من غير محترفي الكلام لسوء صنعتها ولا لما في القسم الخاص بالنظام منها من المحالات. فحين قتل صالح بن عبد القدوس كان هذا الأخير طفلاً يحبو على الأكثر أو لم يكن قد ولد بعد على الأقل. وكان خاله مُهدَّداً بالملاحقة بتهمة الانحراف الديني ومعرَّضاً للقتل كصالح بن عبد القدوس تماماً. أضف إلى ذلك أن مزاعمهم من أن هذا الأخير كان يجاهر بالثنوية أو الدهرية ويناظر عليها في مجالس الجدل لا تتفق مع ما تناقله أصحاب الحديث من جلوس الرجل للقصص في المسجد ولا مع ما نقله الإخباريون عن اتهام المهدي أو الرشيد له بأنه يبطن الزندقة ويظهر الإسلام. وفي كل حال فهذه السيرة الهرطقية غائبة تماماً عن اهتمام المصنفين في المقالات المحترفين من أبناء القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي. فلا الجاحظ ولا محمد بن شبيب ولا الخيّاط ولا زرقان ولا الورّاق ولا المصنفان اللذان نقل عنهما القاضي عبد الجبار لائحة المتكلمين الثنويين ـ نعني صاحب الآراء والديانات والمسمعي ـ ولا الأشعري لا يتهمون صالح بن عبد القدوس بالثانوية أو بالدهرية أو بالانحراف الديني. وما من شك أن ما برَّر انتشار هذه السيرة ورواجها هو أنّها تفسِّر وإن تفسيراً كاذباً وغير مباشر النهاية الدامية لواعظ البصرة.

---

(١) المعري، الغفران، ص٤٣٧ وينسب لأبيه الذي لا يعرفه أحد هذه الأبيات الهرطقية:

كم أهلكت مكة من زائرٍ خربها الله وأبياتها
لا رزق الرحمن أحياءها وأشوت الرحمة أمواتها

كما ينسب لابنه الذي «حبس على الزندقة حبساً طويلاً»، على زعمه، أبيات في معاناة السجناء تضاف في كافة المصادر لصالح نفسه. وهذا الابن المزعوم لم يذكره أحد على الإطلاق.

(٢) ينقل ابن المعتز (طبقات الشعراء، ص٩١) عن مؤدبه المحدث أبي جعفر الضبي البصري هذه الحكاية التي تروى عن أبي العوجاء: اجتمع قوم من أهل الأدب في مجلس فيهم صالح بن عبد القدوس، يتناشدون الأشعار، إلى أن حانت الصلاة، فقام القوم إلى ذلك، وقام صالح فتوضأ وأحسن ثم صلى أتم صلاة وأحسنها، فقال بعضهم: أتصلي هذه الصلاة ومذهبك ما تذكر؟ فقال: إنما هو رسم البلد، وعادة الجسد!

عن هذه النهاية الدامية وصلتنا روايتان. وقد دُوِّنتا في النصف الثاني من القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي أي بعد مرور قرن على الحدث. الأولى دوّنها أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور في كتاب بغداد[1]. وهي الأوسع انتشاراً واشتهاراً. فقد عاد إليها هذا أو ذاك مُفصّلاً أو مُوجزاً، مُصرّحاً بمصادره أو متجاهلاً هذه المصادر، ملتزماً بالنقل الحرفي أو مُفسّراً ومجرياً الإسقاطات على هوامش النص الأصلي بحسب ميوله واهتماماته الفكرية بين الكلام والأدب والتاريخ والحديث أو النوادر. نذكر منهم اليعقوبي[2] وابن المعتز[3] والمبرّد[4] في القرن الثالث والمرزباني[5] وابن القارح[6] والمعري[7] والخطيب البغدادي[8] والشريف المرتضى[9] في القرنين التاليين وفيما بعد مجمل المصنفين في الطبقات والتاريخ كابن عساكر[10] وابن الجوزي[11] وياقوت[12] وابن خلكان[13] والصفدي[14] والكتبي[15] والذهبي[16] وابن حجر[17] وسواهم.

---

(١) في الجزء المفقود وعنه أخذ ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣، ص٣٤٧-٣٤٨.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٤٨٣.

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٠-٩٢.

(٤) وعنه أخذ ابن المعتز والمرتضى في الأمالي.

(٥) في معجم الشعراء في الجزء المفقود منه وعنه أخذ ابن حجر وآخرون.

(٦) في رسالته إلى المعري المثبتة في أول الغفران، ص٣١.

(٧) المعري، الغفران، ص٤٣٧.

(٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٤١٣-٤١٥.

(٩) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٤٤-١٤٦.

(١٠) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣، ص٣٤٥-٣٥٥.

(١١) ابن الجوزي، المنتظم، ج٨ ص٢٨٧.

(١٢) ياقوت، إرشاد الأريب، ص١٤٤٥-١٤٤٦.

(١٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢ ص٤٩٢.

(١٤) الصفدي، الوافي، ج١٦، ص١٥٠-١٥١. ونكت الهميان في نكت العميان، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، المطبعة الجمالية، ١٣٢٩/ ١٩١١، ص١٧١-١٧٢.

(١٥) ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس وآخرين، بيروت، دار صادر، ١٩٧٤، ج٢ ص١١٦.

(١٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج١٠، ص٢٦٩-٢٧٢.

(١٧) ابن حجر، لسان الميزان، ج٤، ص٢٩١-٢٩٣.

أما الثانية فلا نعرف مصدرها الأوّل الذي أخذ عنه أوّل من أخذ عنه في القرن الثالث/التاسع الميلادي ابن المعتز، مُفصّلاً، واللغوي ثعلب مُختصراً غاية الاختصار. وعن هذا الأخير صاحب الأغاني[1]. وقد عاد إليها أحياناً وبشكل ثانوي، على طريقة «وقيل أيضاً»، بعضٌ ممن ذكرنا من قبل.

الصيغة الأوفى من الرواية الأولى نجدها في تاريخ دمشق نقلاً صريحاً عن كتاب بغداد لابن طيفور. وابن طيفور يصرح أنه أخذها شفاهاً عن قريش الخُتّلي. وقريش الختلي هذا (نسبةً إلى خُتّلان التي كانت في طرف ما أسموه آنذاك خراسان وتقع اليوم في طاجكستان) كان كما يبدو من رجال الدولة وأعوان الإدارة في خلافة المهدي وفي شرطته. يزعم الختلي أن المهدي أوفده لإحضار صالح بن عبد القدوس من دمشق مُعيّناً له صفته بأنه أشيب قد نصل خضابه فبان شيبه في أصل شعره، ومحدداً له مكان تواجده: «حانوتاً من الحوانيت إما عطاراً وإما قطّاناً». وكأنما كان ذلك عن وشاية وكأن الرجل كان يختلف في تجارة بين البصرة والشام. فحمله مقيّداً إلى المهدي في قصره في عيساباذ. كان ذلك إذن بعد ١٦٤/ ٧٨١ وهي السنة التي أُقيم فيها قصر السلام في عيساباذ وقبل ١٦٩/ ٧٨٥ سنة وفاة المهدي. وهو ما يتفق مع سنة ١٦٧/ ٧٨٣ التي حددها ابن الجوزي لمقتل صالح بن عبد القدوس.

لقد كان الاستجواب بالنسبة للمصنفين اشبه بالتمرين الأدبي فصاغه كل منهم حسب تمثلاته وميوله وموقعه. والقسم الأخير منه أقرب إلى السرد الروائي الذي يزيّن الأخبار بالأشعار شكّلت فيه أبيات الشاعر المنحولة أو الصحيحة المادة الأولى. قريش الختلي قدّم عنه ما يشبه التقرير الإداري. وكان قد صار للإدارة بعد سنة ١٦٣/ ٧٨٠ بعض الخبرة في ملاحقة الزنادقة المانويين واستجوابهم ووضعت في ذلك بعض البروتوكولات مما صار إطاراً يستخدمه أصحاب الأخبار في نسج رواياتهم. يقول: سأله المهدي إذا كان زنديقاً. قال: «لا ولكني رجلٌ شاعر أمشق (؟) في شعري». وكما كان مألوفاً فيما نقلوا عن محاكمة الزنادقة يزعم

---

(١) الأغاني، ج١٤ ص١٧٥-١٧٧.

الخُتّلي أنه قُدّم إلى المتهم «كتاب الزندقة» فراوغ ساعةً ثم قرأه مُقراً بذلك أنه زنديق. لكنه يعلن التوبة ويطلب من الخليفة أن يستبقيه.

صاحب الأمالي، ذو الثقافة الكلامية، ينسج على هامش هذا الفصل من الرواية التزيين الجدلي التالي: «ويقال إنه لما أراد المهدي قتله على الزندقة دحا إليه بكتاب وقال له: اقرأ هذا. قال: وما هو؟ قال: كتاب الزندقة. قال صالح: أو تعرفه أنت يا أمير المؤمنين إذا قرأته؟ قال: لا. قال: أفتقتلني على ما لا تعرف؟! قال: فإني أعرفه! قال صالح: فقد عرفته ولست بزنديق وكذلك أقرؤه ولستُ بزنديق!»[1]. أن استحضار «كتاب الزنادقة» في هذا الموضع من رواية الخُتّلي أقرب إلى أن يكون عنصراً من تمثلات الإداريين وثقافة الشرطيين يوازي عندهم قرينة «الاعتراف». أما عند الشريف فهو تمرين كلامي. أما في الواقع فالمتهم كان آنذاك قد تجاوز السبعين[2] وفقد بصره إذا نحنُ صدّقنا ما يقوله في إحدى قصائده[3].

أما أهل الأدب كالمبّرد وابن القارح والتوحيدي فقد استخرجوا، كلٌّ بدوره وعلى هواه، على هامش استجواب المتهم، زندقة صالح بن عبد القدوس مما يقوله الحكيم البصري في أشعاره عن «السر». فهذا الأخير يوصي مراراً بحفظ اللسان وكتمان السر بل بإماتته[4]. وآلية تأويل السر هذه يرجع بها الإخباريون إلى

---

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٤.

(٢) يقول في إحدى قصائده (الثعالبي، الظرائف واللطائف)، ص١٥٥:

بلوتُ أمور الناس سبعين حجّةً ... وجرّبتُ صرف الدهر في العُسر واليُسرِ

(٣) الأبيات التي يرثي فيها بصره مشهورة وتجدها في الزمخشري، ربيع الأبرار، ج٥، ص٦٥. والصفدي، نكت الهميان، ص٧١-٧٢. ومما يقوله فيها:

على الدنيا السلام فما لشيخ ... ضرير العين في الدنيا نصيبُ

(٤) يقول في الزينبية (ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، ص٢٨)

والسرّ فاكتمهُ ولا تنطِقْ به ... فهو الأسير لديك إذ لا ينشبُ

وكذاك سرُّ المرء إنْ لم يطوِه ... نشرته ألسنةٌ تزيدُ وتكذبُ

وفي غيرها (البحتري، الحماسة، ص١٤٧):

لا تذع سرّاً إلى طالبِهِ ... منك فالطّالبُ للسرّ مُذيعْ

وأمِتْ سرّك إن السر إن ... جاوز النين سينمى ويشيعُ

ما هو مُتداول في تاريخ الأدب حول «السر». في الأصل كان هذا السر في الشعر الغزلي هوية المحبوبة تُخفى بليلى أو بهند أو بماتكة. غير أن ليلى صارت كناية عن كل سر لا يُباح به «حذر العدا» حسبما تشير إليه القرينة. فلدى المتشيعين المحكومين بإخفاء مذاهبهم، والباطنيين، وأهل العرفان من المتصوفة، والهرامسة، وأتباع الجماعات السرية، وغيرهم ممن يكتم معتقده أو يمخرق بالصناعات السحرية أو بالكشوف الربانية، السر هو حب أهل البيت أو الأسرار الإلهية أو علم الباطن المحظور إلا على المجتبين أو بيت النار أو القول بالدهر أو صناعة الكيمياء أو اسم الله الاعظم أو علم الطلاسم والنجوم أو ديانة ممنوعة أو مقالة يُجازى قائلها بالقتل.

يقول المبرِّد: «ذكر بعض الرواة أن صالحاً نوظر فيما قُذف به من الزندقة بحضرة المهدي. قال له المهدي: ألستَ القائل في حفظك ما أنت عليه[1]:

رُبَّ سرٍ كتمته فكأني أخرسٌ أو ثَنى لساني خبلُ
ولو إني أبديتُ للناس علمي لم يكن لي في غير حبسيَ أكلُ؟»

أن ما يحفظه المتهم سراً لا يمكن أن يكون، باعتبار الراوي، إلاّ الزندقة. والزندقة، ها هنا، لا تعيد إلى دين إيجابي لكن إلى «علم» يُبطل الدين ويعرِّض صاحبه بالتالي للملاحقة.

ابن القارح يفضِّل أن تكون الزندقة المطوية في السر ديناً فيحوِّل «علمي» إلى «ديني» في البيت الثاني[2]:

ولو أني أظهرت للناس ديني لم يكن لي في غير حبسيَ أكلُ

التوحيدي يصرِّف «السر» وفقاً لما استقر عنده من أن صالح بن عبد القدوس كان دهرياً وينسب إليه هذه الأبيات[3]:

أصبحتُ جمّ بلابل الصدر وأبيت منطوياً على غمر
إن بُحتُ طُلّ دمي وإن أسكتْ يَضق بذاكمُ صدري

(١) المرتضى، الأمالي، ج١ ص١٤٥.
(٢) المعري، الغفران، ص٣١.
(٣) التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص٣٨٢.

ويزعم التوحيدي في ثلبه لابن العميد أن هذا الأخير يتمثّل بها وأنه «قال: هذا لصالح بن عبد القدوس العاقل المجيد. أما سمعت قوله الآخر:

باح لساني بمضمر السر وذاك إني أقول بالدهر
وليس بعد الممات منقلبٌ وإنما الموتُ بيضة العُقر» -

ونجد مثل هذا الاستدلال على الزندقة بتأويل السر في مواضع عديدة. فأبو حيان حين يجعل ابن العميد يتمثّل بتلك الأبيات يريد أن يوحي أن المتمثّل زنديق. وهناك من استدل على زندقة ابن المقفع بأنه مر ببيت النار أو بزنادقة يؤخذون فقال[1]:

يا بيت عاتكة الذي أتعزَّلُ حذر العدا وبه الفؤاد موكَّلُ!

وتقول الحكاية في سيرة مطيع بن إياس أن جاره، وكان يشكك بإيمان مطيع، فاجأه ذات ليلة ينظم الأبيات:

أصبحتُ جم بلابل الصدر عصراً أكاتمه إلى عصرِ
إن بحتُ طُلَّ دمي وإن تُرِكَتْ وَقَدَتْ عليَّ توقُّد الجمر!

فقال: «ظفرتُ بمطيع»! أي تحقَّق عنده أن مطيعاً زنديق! غير أن الشاعر استدرك على أبياته بيتاً ثالثاً:

مما جناه على أبي حسنٍ عمرٌ وصاحبه أبو بكرِ![2]

لا نعرف إذا كانت هذه الحكايات حول السر وما تزعمه من انتساب صالح بن عبد القدوس إلى ثقافة السر هي ما أوحى إلى الحسين بن حمدان الخصيبي في بداية القرن الرابع بأن يُدرج في رسالته المعروفة بالرستباشية التي لا تزال مخطوطة

---

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١، ص٥١. الأغاني، ج٢١، ص١٠٧. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٥.

(٢) الأغاني، ج١٣ ص٢٩٣. والأبيات تُنسب إلى الشاعر العباسي المتشيّع عبد السلام بن رغبان المعروف بديك الجن (٢٣٦/ ٨٥٠) في مديح علي، ديوان ديك الجن الحمصي. جمع وتحقيق ودراسة مظهر الحجي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤، ص١٤٧:

أصبحتُ جمّ بلابل الصدرِ وأبيتُ منطوياً على الجمر
إن بحتُ يوماً طُلَّ فيه دمي ولئن كتمتُ يضق به صدري
مما جناه على أبي حَسَنٍ عُمرٌ وصاحبه أبو بكرِ

الشاعر البصري في عداد الخطّابيين من أصحاب أسد بن إسماعيل بن أبي الخطاب ومحمد بن المفضل بن عمر الجُعفي المشهور، فيجعل منه شيعياً غالياً. هذا مع أن المصادر الشيعية على اختلاف ميولها تجهل هذه العلاقة جهلاً كاملاً.

نعود إلى رواية الخُتّلي. هذا الأخير يجعلنا نتوهّم أن الخليفة كان أقرب إلى قبول توبة المتهم وإرجاء القضاء بأمره فاستنشده شعراً. فأنشده سينيته التي يقول فيها:

والشيخُ لا يترك أخلاقه حتى يُوارى في ثرى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله كذي الضنا عاد إلى نكسه

فأمر الخليفة الخُتّلي بنقله إلى السجن المطبق.

أما ابن المعتز فينقل عن المبرِّد أن الخليفة أُعجب بصالح بن عبد القدوس لغزارة أدبه وعلمه وبراعته وبما رأى من فصاحته وحسن بيانه وكثرة حكمته فأمر بتخلية سبيله. ويكتفي اليعقوبي بالقول أن الخليفة استتاب المتهم فتاب فأُخلي سبيله.

غير أن النقلة يتفقون على أن الخليفة حين تدبّر القصيدة استيقن أن توبة المُسنّ غير مقنعة فهو باعتراف المتهم نفسه «إذا ارعوى عاد إلى جهله...»

يروي الخُتّلي أنه أتاه أمر الخليفة برد المتهم وقال له: يا صالح ألست الذي يقول:

والشيخُ لا يترك أخلاقه حتى يُوارى في ثرى رمسه؟

قال بلى يا أمير المؤمنين أنا قلتُ ذلك. قال كذاك لا تدع أخلاقك حتى تموت. خذوه. فتناولته سيوف أربعة من حرس الخليفة. ثم قام إليه المهدي بنفسه «وانتضى سيفه من جفنه ثم ضربه ضربةً واحدة جعله قطعتين ثم أمرني فحملته فصلبته من الجانب الشرقي نصفه ومن الجانب الغربي نصفه».

هذه هي الرواية الأولى. وهي تجهل ما زعمه المتأخرون من أن صالح بن عبد القدوس قضى زمناً في السجن قبل ذلك. استدلوا عليه من أبيات له يصف فيها معاناة السجناء[1].

---

(١) ياقوت، إرشاد الأريب، ص٣٣١. والمرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٥-١٤٦. والأبيات نفسها تُنسب في المحاسن والأضداد، المنسوب للجاحظ لعبد الله بن معاوية، ص٣٧-٣٨.

أما الرواية الثانية التي ينقلها ابن المعتز مرجّحاً أن تكون أقرب إلى الصحة فتجعل مقتل صالح بن عبد القدوس في خلافة الرشيد كما في رواية ثعلب. وتجعل السبب لا انتماء الشاعر إلى المانوية أو الدهرية بل أبيات يُعرِّض فيها بقصة زواج النبي بزينب بنت جحش:

غَضَبَ المسكينَ زوجته فجرت عيناه من درره
ما قضى المسكينُ من وطرٍ لا ولا المعشار من وطره
عُذتُ باللّه اللطيف بنا أن يكون الجورُ من قدره!

سأله الرشيد: أنت القائل هذه الأبيات؟

قال: لا والله يا أمير المؤمنين، ما أشركت بالله طرفة عين! فاتق الله ولا تسفك دمي على الشبهة! وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرأوا الحدود بالشبهات! وجعل يتلو القرآن حتى رق له الخليفة وأمر بتخليته[1].

وهنا تلتقي الرواية الثانية بالرواية الأولى. الخليفة يستنشد صالح بن عبد القدوس قصيدته السينية. ويستدل كناقد أدبي أن الأبيات موضوع الشبهة والقصيدة السينية قائلها واحد، وأن توبة الشيخ غير نصوح فيأمر بقتله.

خلاصة

ما يمكن استخلاصه من هذه الروايات أن صالح بن عبد القدوس قُتل في خلافة المهدي على شبهة الانتماء إلى الزندقة أي ديانة ماني كما تمثلوها في ذلك الحين في أوساط الإدارة إبّان فترة ملاحقة الزنادقة، أو في خلافة الرشيد بتهمة التعرُّض للنبي محمد، وأن الاتهام في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية كان ضعيفاً جعل الخليفة يتردد بين قبول التوبة أو التبرئة والاقتصاص. هذا الشك وعدم اتساق التهمة مع إرث الشاعر الحكمي الذي فرض نفسه في الأدبيات الإسلامية كانا سبباً لإحراجٍ مُزمن. منذ النصف الثاني من القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي، في الوقت عينه الذي شهد ظهور تلك الروايات عن زندقة صالح بن عبد القدوس، يعبّر ابن المعتز عن حيرته أمام التناقض بين ما هو ذائع شائع من

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٠-٩١.

شعر صالح بن عبد القدوس وبين اتهامه بالزندقة، ويجنح ـ وتابعه على ذلك كثيرون من المصنفين ـ إلى تبرئته. لقد وجد ضرورياً أن يسوق في أخبار صالح بن عبد القدوس ما حدّثه به أحد مُعبّري الأحلام: رأيتُ صالح بن عبد القدوس في المنام ضاحكاً مستبشراً. فقلت له: ما فعل الله بك؟ وكيف نجوتَ مما كنت فيه؟ فقال: إني وردتُ على رب لا تخفى عليه خافية فاستقبلني برحمته وقال قد علمت براءتك مما كنت تعرف به وترمى باعتقاده».

غير أن السؤال يبقى مطروحاً: ما الذي جعل من صالح بن عبد القدوس موضعاً للشبهة هو الذي أعطى عن نفسه في شعره صورة المسلم المستقيم العقيدة الداعي إلى الطاعة والتقوى؟

من الواضح أنه ليس في حكايات المعتزليين ومن تابعهم ما يمكن الركون إليه فيما يخص عقيدة صالح بن عبد القدوس الدينية. ما يثير الغرابة فيها هو تجاهلها لشعر صالح بن عبد القدوس وكان منتشراً ذائعاً. ففضلاً عن أن انتماء هذا الشعر الجلي والصريح للإسلام فهو يخلو تماماً في منطوقه وفي مراجعه الظاهرة والخفية وفي أغراضه وفي معجمه من أية سمة تثير الريبة أو تقربه من ثقافة الثانويين أو الدهريين. على الضد من ذلك فالشاعر في بعض أبياته يحذّر من الوقوع في «الشك» ويوصي بطلب اليقين في مساءلة العلماء[(١)]. كما أنه كثيراً ما يمتدح العقل وطلب العلم عند أربابه حسب الأصول[(٢)]. ما يجب أن نفهمه من حكايات المعتزليين أن الواعظ البصري كان ينازع معلمي الاعتزال لأسباب لا نعرفها. وهو على كل حال لم يلاحق ويقتل بتلك الأسباب.

هل لأنه كان واعظاً مزهداً مستقلاً لا ينتمي اجتماعياً وفكرياً إلى جماعة محددة؟ رواية الخُتّلي تُلمح إلى علاقة التهمة بالموقف الذي يتخذه الواعظ في شعره: «ولكني رجلٌ شاعر أمشق (؟) في شعري». ليس في ما حُفظ من شعر

---

(١) البحتري، الحماسة، ص١٣٥:

فسائل إن منيت بأمر شكٍ ... فإن الشك يقتله اليقين

(٢) المصدر السابق، ص١٢٥:

يا أيّها الدارس علماً ألا ... تلتمس العونَ على درسه

لن تبلغ الفرع الذي رمته ... إلا ببحثٍ منك عن أُسّه

صالح بن عبد القدوس ما يمكن أن تنطبق عليه هذه العبارة أياً ما كان معناها. وفي نسبة القصيدة الزينبية إلى علي دليلٌ على استقامة صاحبها الدينية. من الصعب تخيُّل ما يمكن أن تتفق فيه عبارة «أمشق؟ في شعري» مع رؤية الواعظ كما تبدو من شعره. لو كان قالها أحد شعراء المجون لكانت عنت التجديف أو السخرية من الدين من مثل ما يُنسب إلى أبي نواس وأقرانه. ولو كان القائل ممن ينتسب إلى أصحاب الصوف لكانت إشارة إلى الهذيان الذي عُرف به أهل الشطح. ولو أن صالح بن عبد القدوس لم يصرف عنايته إلى نظم المواعظ التي يشيع فيها الخوف من العالم الخارجي والتي توصي الإنسان بالحذر والطاعة وحفظ اللسان وبأن يصطنع لوجهه بين الناس صفحةً ملساء سائرة[1]، فجاءت «حكمته» سطحية اصطلاحية فاترة غير ذات أنياب أو أظافر، منتظمة تماماً في الشعر الحكمي، لكان يتبادر إلى الذهن معنى الانتقاد أو التعرُّض للسلطان أو التحريض على خلع الطاعة كما كان أحياناً الحال في خطاب الواعظين الزهاد ممن كانت ترى فيهم السلطات نُذُراً بالشؤم. لكن الشاعر لم يكن لا هنا ولا هناك.

لا نعرف على التحقيق لماذا اتهم صالح بن عبد القدوس بالزندقة وبأي معنى. إذا لم يكن اتهامه بالزندقة ومقتله بسبب ما نسب إليه من التعريض بالنبي كما يُرجِّح ابن المعتز ـ وهذا إذا صحَّ يشير إلى خروجه عن الإسلام ـ، فإن ما جعله ضعيفاً بلا سند أمام الشبهة التي اغتالت كثيراً من المستقلين من أبناء جيله ليس شعره الوعظي لكن موقعه الفكري الذي لا نعرف عنه إلاّ عدم انتسابه إلى التيارات والمدارس الفكرية المهيمنة في عصره. عاصر المانويين والديصانيين إلاّ أن المصادر الموثوقة لم تحسبه فيمن اصطنع لنفسه مقالةً ثانوية. روى الحديث من غير أن يكون من أصحاب الحديث. تزاهد من غير أن ينضم إلى هذه المجموعة من الزهاد أو تلك. اشترك باحتمالٍ كبير في مجالس الكلام لكنه ترك انطباعاً سلبياً لدى أهل الاعتزال ولم يكن شيعياً. استقلال فكري مُطوَّق بالعزلة وهامشية روحية قاتلة.

---

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣ ص٣٥١:

كلٌ إلى الغاية محثوثُ ... والمرءُ موروثٌ ومبعوثُ
فكن حديثاً حسناً سائراً ... بعدكَ فالناسُ أحاديثُ

زعموا أن قوله «والشيخ لا يترك أخلاقه» هو الذي جعل الخليفة يميل إلى قتله. ما يمكن ان نفهمه من ذلك هو أن المغلم الذي كان يقص ويعظ في البصرة في النصف الأوّل من القرن الثاني كان عاجزاً عن التكيُّف مع ما استجد في العقدين التاليين من المعطيات الروحية وغلب من المدارس المذهبية.

الفصل السادس

أبو العتاهية

وممن حامت الشبهات حول معتقداته الدينية في بغداد في أواخر القرن الثاني الشاعر الملقَّب بأبي العتاهية[1]. وكان أبو العتاهية، بالإضافة إلى أبي نواس، أحد

---

(١) أهم مصدرين لأخبار أبي العتاهية هما كتاب الأغاني، ج٤، ص١-١١٢ وبغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم، ج٤، ص١٧٤٩-١٨٠٤. فمما استعان به الأصفهاني «كتاب أخبار أبي العتاهية» المفقود لابن عمار الثقفي (٣١٩/ ٩٣١) الذي ذكره النديم في الفهرست، ص١٦٦. وابن العديم استعان بهذا الكتاب أيضاً وبمصنف آخر عنوانه «أخبار أبي العتاهية» لمؤلف مغمور أسماه الآمدي وبمصنفات مفقودة للمرزباني منها كتاب المستير في أخبار الشعراء ومعجم الشعراء وبالقسم الضائع من كتاب الورقة. يلي ذلك، بحسب الأهمية، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٦-٢٣٨. والبخلاء، ص١٢٦. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣١٥-٣٩ و٣٥٦-٣٦٠ و٣٦٦-٣٦٧ و٤٢٩ و٤٥٠-٤٥٢. ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٨-١٩ و١٥٨ و١٦١-١٦٢. عن هؤلاء أخذ المتأخرون مثل ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٢٣٦-٢٤٣، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٢١٩-٢٢٦، والصفدي، الوافي، ج٩، ص١١١-١١٤، والذهبي، تاريخ الإسلام، ج١٥، ص٤٥٨-٤٦٣. وابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص١٥٨- ١٦٠. ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، ج٩، ص٣٣٠-٣٣٢. وسواهم. أما المصادر الأدبية فأولها الجاحظ، البخلاء، ص١٨١. والبيان، ج١، ص١١٥، ج٣، ص١٢١. والحيوان، ج٥، ص١٣٧. يليه ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩١-٧٩٥. ثم ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢٧-٢٣٤. والمبرِّد، الكامل، ج٢، ص٩-١١ وص ٢٢٣. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٤٧-٤٨. المرزباني، الموشح، ص٢٥٤-٢٦٣. الحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٣٧٨-٣٨٤ و٣٨٦-٣٨٧. الزجاجي، أخبار، ص٣٤-٣٦ و٢٤٣. أبو علي القالي (٣٥٦/ ٩٦٧)، الأمالي، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤/ ١٩٢٦، ج١، ص٢٤٣-٢٤٤. والعباسي أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد (٩٦٣/ ١٥٥٦)، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، عالم الكتب، ١٣٦٦/١٩٤٧، ج٢،=

أهم شاعرين في بغداد في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن. استولى الصديقان على قطبي الحياة الانفعالية لمعاصريهم ولأجيال كثيرة لاحقة فمثّلا وجهين من وجوه الحياة الروحية في مدينة السلام. أغرق الأوّل دار الإسلام بشعر «الزهد» وأنتج الثاني أجمل قصائد اللهو في لغة العرب. كان أبو العتاهية من رواد البلاط ومداحي الخلفاء ووجهاً محظياً من وجوه المدينة، في حين قضى أبو نواس حياته متصعلكاً يعاشر أهل الشذوذ ويتجنّب القصور وأصحابها.

اسم أبي العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سُويد بن كيسان. وكان كيسان واحداً من مجموعة الفتيان والفتيات الذين سباهم خالد بن الوليد عام ١٢/ ٦٣٣ في عين التمر، الواحة الواقعة على مقربة من الحيرة، إلى الغرب من الكوفة، التي اشتهرت بغابات النخيل وعيون الماء النقية. وكان سكانها خليطاً من الآراميين المتنصرين والعرب المستنبطين والحامية الفارسية. خلافاً لباقي السبايا الذين انتهوا إلى الحجاز أُعتق كيسان واستقر في الكوفة في منازل ورعاية مواليه من قبيلة عنزة التي شاركت في فتوح العراق وكان لها من قبل قدمٌ على الفرات. في الكوفة تزوج القاسم بن سويد امرأة بخارية الأصل من موالي بني زُهرة القرشيين[1] واشتغل في

=ص٢٨٩-٢٩٩. شعر أبي العتاهية لم يُجمع في القديم، قاله النديم، الفهرست، ص١٨١. أنما عُملت منه مختارات. صنع إحداها ابن طيفور «اختيار شعر أبي العتاهية»، المصدر السابق، ص١٦٤ وإحداها ابن عمار، المصدر السابق، ص١٨١. وهذه المختارات مفقودة. ثم جمع الإمام الحافظ ابن عبد البر (٤٦٣/ ١٠٧١) قصائد أبي العتاهية في الزهد وعُرف هذا المجموع بديوان أبي العتاهية. وقد طبعه اليسوعيون ببيروت سنة ١٨٨٦ بعنوان «الأنوار الزاهية في ديوان أبي العتاهية» دون الإشارة إلى أنه «الزهديات» التي جمعها ابن عبد البر. وصدرت من هذا الديوان اليسوعي بعد ذلك طبعات عديدة أكثرها تداولاً تلك الصادرة عن دار صادر، بيروت، ١٩٦٤ مع مقدمة بتوقيع كرم البستاني. إلى أن هتم بشعر أبي العتاهية شكري فيصل من جامعة دمشق فتبيّن له أن اليسوعيين قد تلاعبوا بمخطوطة ابن عبد البر وحرّفوا بعضاً من شعر أبي العتاهية وحذفوا أبياتاً. فأعاد تحقيق المخطوط وأضاف إليه ما عثر عليه في مجاميع الأدب من شعر أبي العتاهية وأصدره تحت عنوان «أبو العتاهية. أشعاره وأخباره». فإلى هذا الكتاب نعيد تحت اسم «ديوان» لا إلى ديوان اليسوعيين المحرّف. هذا وقد استدركنا بعض الأبيات مما فات شكري فيصل مما نشير إليه في مواضعه.

(١) أثبت ناشر الأغاني، ج٤، ص١، اسم أم أبي العتاهية على النحو التالي «أم زيد بنت زياد المحاربي» و«المحاربي» هو تصحيف للبخاري. والتصحيح من بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٤.

صناعة الخزف والاتجار به[١]. في هذه العائلة وُلد إسماعيل بن القاسم سنة ١٣٠/ ٧٤٨ أو ١٣٢/ ٧٥٠ مولىً لعنزة لجهة الأب ولزُهرة لجهة الأم[٢]. وتؤكد روايات عديدة أن العائلة قبل أن تستقر في الكوفة أقامت في المذار، البلدة الواقعة بين واسط والبصرة، حيث عملت في صناعة الجرار ذات اللون الأخضر، على ضيقٍ في الحال[٣]. وورث وأخوه زيد الحرفة عن أبيهما فكان لهما أتون يصنع لهما فيه الجرار والدوارق عبيدٌ زنوج ودكانٌ في طاق الجرار يتولى بيع الخزف فيها أجيرٌ لهما[٤]. ونُقل أن إسماعيل بن القاسم نفسه كان يحمل على ظهره قفصاً فيه الجرار يدور به في أسواق الكوفة كحال البائع الجوّال[٥]. وكان يُعرف بأبي إسحاق الخزّاف[٦]. وسيلزمه لقب «الجرّار» طويلاً. يطلقونه عليه للتحبُّب أحياناً وللتحقير غالباً.

الجرّار الكوفي

ليس من السهل الوصول إلى حياة إسماعيل بن القاسم في الكوفة وعناصر تكوينه الثقافي والروحي. نقل عن ابنه محمد أن أباه كان في شبابه «أحد أهل الفتك والمزح» وأنه كان يأتي الحيرة ونواحيها كثيراً للنزهة والشرب[٧] وملاقاة سُعدى النائحة الجميلة[٨]. وفي كهولته سوف يتذكَّر الشاعر أيام المرح والشباب حين كان «يخوض في اللهو مُسبل المئزر»[٩]، وسوف يتلهَّف على ذلك «الزمن القصير بين

---

(١) ثمة من زعم أن والد أبي العتاهية كان «حجاماً»، الأغاني، ج٤، ص٥. وهذه حكاية اختلقها صاحبها من بيت شعر لأبي العتاهية.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١ و٣-٤. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٢-١٧٥٥.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٤. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٢.

(٤) الأغاني، ج٤، ص٨-٩.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٤٧.

(٦) المصدر السابق، ج٤، ص٥ وص ١٠.

(٧) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٩.

(٨) الأغاني، ج٤، ص٢٤.

(٩) أبو العتاهية، ديوان، ص٥٥٥.

الخورنق والسدير» في قصيدة يتيمة مميزة في ما بقي من شعره[1]. وسوف نكتشف من بعد أن نشأته الكوفية لم تقتصر على تعاور الصهباء مع الندامى في غرف الجنان كما يعبّر. ونُقل عن ابنه محمد أيضاً أن أباه «لم يكن له تشاغل عن الأدب بشيء» وأنه كان يسلك في ذلك مسلك ابن المقفع[2]. إننا على كل حال لا نعرف له أستاذين في اللغة والشعر والأدب. ومع أن الدلائل تشير إلى أنه قال الشعر مُبكراً وأن الصبيان كانوا يأتونه فيكتبون شعره على كُسار الخزف[3]، لا نعرف ما يمكن أن يكون كوفياً من شعره إلا عدة قصائد في هجاء أحد أبناء معن بن زائدة في خصومة نشبت بينهما بعد سنة ١٥١/٧٦٨[4]، وإلا بقايا قصيدتين طريفتين في الميول الجنسية لدى بعض النساء ممن كان له بهن معرفة كما يبدو[5]. ولا يُعرف له شعرٌ في مديح الأمراء والأعيان قبل قدومه إلى بغداد مما يوحي بأنه لم يكن يتكسّب إلى ذلك الحين بالشعر بل بالتجارة بالخزف.

كان أبو العتاهية أبيض اللون كأمه البخارية، يُغطي شعره الأسود الجعد أُذنيه، «ضعيف البنية»[6]، نحيلاً (قضيفاً)[7]، «مُفكّكاً»[8]، وسيفسر بعضهم لقبه «أبو العتاهية» بهيئته. قالوا: لقب بهذا اللقب «لاضطراب كان فيه»[9] أو، على قول الآمدي، «لاضطراب كان في خلقه كأنه معتوه»[10]، أو كما أضاف مصنف لسان العرب (مادة عته) لأنه كان «طويلاً مضطرباً». ولربما كان مصاباً بنوع من التشنُّج العضلي (tic) في أعضائه العليا يهتز معها فجأةً، لمدة قصيرة، بشكل لا إرادي،

(١) مدح بها الهادي بين عامي ١٦٩/٧٨٥و١٧٠/٧٨٦، أبو العتاهية، ديوان، ص٥٤٤-٥٤٦.
(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٩.
(٣) الأغاني، ج٤، ص٩.
(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٢٢-٢٦. أبو العتاهية، ديوان، ص٥٢٣ و٥٢٠ و٦٠٧-٦٠٨ و٦٢٠-٦٢٢ و٦٢٢-٦٢٤ و٦٥٥. وهذه الأهاجي الموجعة جداً ليست لشاعرٍ مبتدئ بل لصانعٍ محترف.
(٥) الأغاني، ج٤، ص٢٤. أبو العتاهية، ديوان، ص٥٨٨ و٥٧٠.
(٦) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٣٠.
(٧) الأغاني، ج٤، ص٨.
(٨) المصدر السابق، ج٤، ص٤٧. هكذا يصفه الشاعر أبو حنش وكان له مبغضاً.
(٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥١.
(١٠) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٦.

الحوض أو الرأس أو الكتفين. ومن جهةٍ أُخرى كان على قول المبرِّد «قبيح المنظر»[1] أو «قبيح الوجه»[2]. ووصفه بعض من شاهده بأنه «رجلٌ بشع الهيئة»[3]. إلا أنه كان صاحب «لباقة وحصافة»[4]، مليح الحركات والشمائل[5]. ونُقل عن الجاحظ أنه كان في الكوفة «غلاماً مُخنَّثاً»[6]. وأكد ذلك آخرون فقالوا أنه كان في أوّل أمره «يتخنَّث ويحمل زاملة المخنَّثين»[7]. وسوف يُسمّى أحياناً في بغداد بالـ«مُخنَّث»[8]. وأسباب هذا النبز تعود كما يبدو إلى نعومة سجاياه وخُلُقه الرقيق لا إلى ميوله الجنسية. من الروايات ما يصوره محدوداً على شيءٍ من الغفلة[9]. وفي كثيرٍ منها نراه مفرط الحساسية، سريع الانفعال، تجري دموعه بغزارة لصرير الباب ويتراقص لطنين الذباب كما يقال[10]. ومثل هذه الانفعالية المفرطة غالباً ما تقترن بما ذُكر من اضطراب حركات جسمه.

يبدو لنا أبو العتاهية رجلاً وديعاً، مُتمسكناً، ميّالاً إلى المسالمة، خفيف الوطأة، منخفض الجناح. على الرغم من أن الأخبار التي كانت تتداولها العائلة تريد أن توحي أن كيسان كان عَنَزيّاً قحاً وعربياً صميماً[11]، فإن أبا العتاهية وضع نفسه وأباه مختاراً بتواضع في جملة الموالي وعدادهم من غير أن يعرِّض بالعرب أو يحط من شأنهم[12]. وحين سيعلو شأنه ويطلب أحد الهاشميين يد ابنته سيرفض

(١) المبرد، الكامل، ج٢ ص٢٢٣.
(٢) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٤٥٢.
(٣) الأغاني، ج٤، ص٧٥.
(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٨.
(٥) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٢.
(٦) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٥٦.
(٧) الأغاني، ج٤، ص١ و٧. لا نعرف ما هي الزاملة.
(٨) هكذا سماه مرّة بشار تحبُّباً وسلم الخاسر والشاعر أبو حنش تحقيراً، المصدر السابق، ج٤، ص٧٢ و٧٥ و٤٧.
(٩) المصدر السابق، ج٤، ص٨٠.
(١٠) الشابشتي، الديارات، ص٤٨: رغبته في الرقص حين سماعه الغناء مع أنه كان في قارب صغير.
(١١) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٣.
(١٢) انظر قصائده في هجاء والبة بن الحباب، أبو العتاهية، ديوان، ص٤٩٤-٤٩٥ وص ٥٥٩-٥٦٠.

قائلاً أنه لا يصاهر إلا الموالي وإلا بائع جرار مثله[1]. هذا ليس لأنه لم يكن يرى التفاضل بالأنساب والمناكح وحسب، بل أيضاً لمعاناته من ضعة تصوره لنفسه ولنفوره الغريزي من التيّاهين الفخورين. لا نعرف له بيتاً واحداً يفخر فيه بنفسه أو يقول فيه «أنا» كما عوّدنا كثيرٌ من معاصريه من الشعراء. لقد تعرّض للإذلال في الكوفة وسيتعرّض للإهانة في بغداد[2]. في مواضع من شعره يتركنا نشعر أنه كان مسكوناً بالخوف يبحث لدى ممدوحيه من أهل النفوذ عن الأمان والحماية[3]. ومع أن مواليه العنزيين في الكوفة كانوا يهبون لرد الأذى عنه فإنه في بغداد، على ما قيل، سيتبرّأ منهم أو كما زعم والبة بن الحباب سيهجوهم[4] ليتولى الحميريين أو اللخميين لنفوذهم في العاصمة[5].

أبو العتاهية البغدادي

لا نعرف على وجه الدقة سنة انتقاله إلى بغداد. يقول في حكاية منسوبة إليه أنه حين جاء إلى العاصمة كان شاباً فتياً لا يعرف أحداً في مدينة السلام وأن ذلك كان في خلافة المهدي أي بعد سنة ١٥٩/ ٧٧٦[6]. أقرب إلى الواقع الافتراض أن الفتى الكوفي قدم إلى العاصمة، قبل ذلك، كسواه من المتأدبين من أهل الأمصار بأسباب اقتصادية ولكساد تجارته[7]، وأنه سلك الطريق المعبّدة التي كان يسلكها الشعراء والكتاب إلى مراكز النفوذ والثروة والتي كانت تمر بالأعيان والمتصلين بالبلاط. وكان في حدود سنة ١٥٢/ ٧٦٩ قد تزوّج هاشمية وهي مولاةٌ يمامية

---

(١) الأغاني، ج٤، ص٨٨. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٨.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٥٥. الأغاني، ج٤، ص٢٣ وص ٦٦.

(٣) يقول في مديح يزيد بن منصور الحميري (أبو العتاهية، ديوان، ص٥٠٢):

ما زلتُ من ريب دهري خائفاً وجلاً فقد كفانيَ بعد الله ما خفتُ

(٤) الأغاني، ج١٨، ص١٠٤. يقول له والبة:

تهجو مواليك الألى فكوك من ذل الإسارِ

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٣٢.

(٦) هذه الحكاية نقلها الخطيب البغدادي عن المرزباني، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٠-٢٣٢.

(٧) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٩.

اشتراها وأخويها من تركة معن بن زائدة[1]. وهاشمية هذه ستكون زوجته الوحيدة وأم ابنه محمد وبناته الثلاث لله وبالله ورُقيَّة. في بغداد أقام باحتمالٍ كبير في الكرخ[2] حيث كان يستقر كثيرٌ من الكوفيين النازحين إلى العاصمة، وعمل بائعاً جوّالاً. ثم أنه توسل أبا عصمة حماد بن سالم الكرماني أحد أعوان المنصور ممن كان يُحسب في الشيعة. فأثبته أبو عصمة «في ديوانه» وأجرى عليه عطاءً دورياً[3] كما اتصل بصالح بن الخليفة[4]. بعد موت المنصور توجه الشاعر بالمدائح لخالي المهدي يزيد بن منصور وسعيد بن منصور الحميريين. الأوّل أحسن إليه واحتضنه وحماه وكما يقول «ردَّ روحي بعدما متُّ»[5]، والثاني وصله بالمهدي[6].

في بغداد بدأ إسماعيل بن القاسم يبرز كشاعر في بداية العقد السادس. وتربط الروايات بين اعتراف العاصمة به كشاعر والتصاق لقب «أبي العتاهية» به وولعه بعتبة الجارية المملوكة لزوجة الخليفة المهدي.

أما اللقب فكثيرةٌ هي كالعادة تأويلاته. زعم بعضهم أن ابنه محمداً لُقِّب بـ«عتاهية» فكني به[7]. وهذا الزعم غير جدي. ففضلاً عن أن إسماعيل بن القاسم حمل «أبا العتاهية» لقباً لا كنيةً، فما يمكن أن يكون قد حصل في الواقع هو العكس تماماً. من الصحيح أن محمد بن أبي العتاهية عُرف فعلاً بـ«عتاهية»[8]. غير

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٥٢.

(٢) في هذا الحي كان يسكن على الأقل في خلافة الرشيد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص١٨٦.

(٣) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٢.

(٤) الأغاني، ج٤، ص٨٤.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٣٢-٣٣: «وكان يزيد بن منصور باراً بأبي العتاهية كثيراً فضله عليه وكان أبو العتاهية منه في منعةٍ وحصن حصين مع كثرة ما يدفعه إليه ويمنعه من المكاره»، وص ٤٠. والبيت بتمامه (أبو العتاهية، ديوان، ص٥٠٢):

لولا يزيد بن منصورٍ لما عشتُ   هو الذي ردَّ روحي بعدما مِتُّ!

(٦) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٩.

(٧) المصدر السابق عن الآمدي، ج٤، ص١٧٥٦.

(٨) هكذا يسميه ابن المعتز «العتاهية بن أبي العتاهية»، طبقات الشعراء، ص٣٦٣. والمرزباني، معجم الشعراء، ص٤٣٢: «محمد بن أبي العتاهية ولقبه عتاهية». وأحد الرواة: «حدثنا عتاهية بن أبي عتاهية»، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٢ وج ٢، ص٣٥٧.

أنه كان في مسار الأمور الطبيعي، حين جرى لقب أبي العتاهية في الاستعمال مجرى الكنية، أن يُقال لمحمد بن أبي العتاهية «عتاهية». ومنهم من ربط بين اللقب وبين بنية الشاعر وما توحي به حركات جسمه التعبيرية كما ذكرنا. وقيل أيضاً أنه كان «يحب الشهرة والمجون والتعتُّه»[1] أو «المجون والخلاعة» ف«كُنيَ لعتوه» أبا العتاهية[2]. وهذا تأويل شعبي يتوهم القائلون به أن القرابة باللفظ بين «العتو» و«العته» تفيد قرابةً في المعنى. وثمّة تفسير يشتق اللقب اشتقاقاً صحيحاً في مناسبة ذات علاقة بتصرفات الشاعر: قيل أن المهدي لما وصلته أخبار مضايقة الشاعر لجاريته وبّخه وقال له: «أنت إنسان مُتحذلقٌ مُعَتَّهٌ»[3] أو «أنت انسان مُتعَتّهٌ متحذلقٌ تجهدل»[4] أو على ما جاء في لسان العرب (مادة عته) «أراك مُتخلّطاً مُتعتّهاً» فعلق به اللقب كما لو كان كنيةً غلبت عليه وسارت له دون اسمه وكنيته الحقيقية. نعرف أن المتحذلق هو المتكلّف المتظرّف ولا نعرف ما هي الجهدلة. لكننا لا نجد علاقة ذلك بالتعته.

مع أن «عتاهية» كان من أسماء الأعلام المعروفة النادرة الاستعمال جداً في صدر الإسلام[5]، فلا يبدو أن «أبا العتاهية» كان متداولاً كلقب أو ككنية. يجب أن نفترض أن اللقب الذي استعار الكلمة مُعرّفةً عاميّ التكوين يستمد مدلولاته لا من مخزون الكنى والألقاب لكن من اللغة حيث يشير إلى الرعونة و«التجنُّن» والإسراف في الولع كما ينص الخليل الذي يسوق شاهداً لرؤبة يرادف فيه بين

---

(١) الأغاني، ج٤، ص٣.

(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥١ عن الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٦.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٢.

(٤) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٦.

(٥) كان أحد الصحابيين يُسمى مالك بن عتاهية، على ما ذكره البغوي أبو القاسم عبدالله بن محمد بن عبد العزيز (٣١٧/ ٩٢٩)، معجم الصحابة، تحقيق محمد الأمين بن محمد الجكني، الكويت، مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، مجلد ٥، ص٢٢٢. وعلى ما في كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي المصري أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب (٣٥٠/ ٩٦١)، تحقيق Rhuvon GUEST، ليدن، مطابع بريل، ١٩١٢، كان أحد قضاة مصر لمروان بن محمد يُدعى حسّان بن عتاهية. كما أن «عتاهية بن حتم» هو أحد أجداد ابن دُريد الأزدي.

«التعته» و«التصابي»[1]. والأرجح أن لذلك علاقة بما أخرجه إليه الاستهتار بعتبة من فقد الاتزان كما سنرى. استطرف البغداديون ذلك منه فلقبوه بأبي العتاهية[2] كما لو أنهم أرادوا «معتوه عُتبة». والطريف أن الشاعر قد تبنى كما يبدو اللقب كما لو كان كنية. إذ يُستفاد مما هجاه به كلٌ من أبي قابوس الحيري ووالبة بن الحباب أن الشاعر الكوفي استحدث لنفسه هذا اللقب في بغداد واتخذه كنية يُعرف بها. يخاطبه أبو قابوس قائلاً: «قُل للمكني نفسه مُتخيِّراً بعتاهية!»[3] أما والبة بن الحباب فيذكِّر البغداديين أن خصمه كان يكنى «عندنا»، أي في الكوفة، بأبي إسحق «فتكنى معتوهنا بعتاهٍ» في بغداد. فوافقت الكنية، بحسب والبة، واقع الحال[4]. وأياً ما كان الأمر، في الخلاصة، فقد ثبتَ هذا اللقب على إسماعيل بن القاسم وغلب عليه وبه ظهر في بغداد كشاعر غزلي فصار كما نقول اليوم اسمه الفني.

عاشق عتبة

في بغداد عُرف أبو العتاهية طيلة العقدين السادس والسابع بأنه عاشق عُتبة. تزعم الحكايات أنه تعشَّق الجارية للوصول إلى مولاها. يخبر ابن سلام: «قدم أبو العتاهية من الكوفة إلى بغداد وهو خامل الذكر لا يُعرف. فمدح المهدي بشعر فلم يجد من يوصله إليه. فكان يطلب سبباً يشتهر به ويُعرف من جهته فيوصله إلى المهدي...» فكانت عتبة[5]. ونقل عن محمد بن أبي العتاهية أن أباه اجتهد في بغداد في الوصول بمدائحه إلى المهدي فطال عليه ذلك. فرأى أن «يشهر نفسه بأمر

---

(١) الخليل بن أحمد (١٧٥/٧٩١)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٥، مادة «عته» ج١، ص١٠٤. يقول رؤبة:

بعد لجاجٍ لا يكاد ينتهي عن التصابي وعن التَّعتُّهِ

(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٣.

(٣) الأغاني، ج٤، ص١.

(٤) المصدر السابق، ج١٨، ص١٠٤ و ج٤، ص١٠.

(٥) السرّاج أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج (٥٠٠/١١٠٧)، مصارع العشاق، الآستانة، مطبعة الجوائب، ١٣٠٢، ص٣٠٦ نقلاً عن المرزباني.

يصل إليه. فلما بصر بعتبة راكبة في جمع من الخدم تتصرف في حوائج الخلافة تعرّض لها وأمل أن يكون تولعه بها هو السبب الموصل إلى حاجته. وانهمك في التشبيب والتعرض في كل مكان لها والتفرد بذكرها وإظهار شدة عشقها»[1]. وفي حكاية أخرى مستقلة أن الهيثم بن عدي لما رآه يبحث عن أسباب توصله بالبلاط يتعيّش بها نصحه بالتشبيب بعُتبة. فلبس الشاعر مِدرعة صوف وتعرَّض للفتاة التي شكَت في سلامة عقله ونسبته إلى الجنون وطردته. فالتزم التجنُّن وصار «يتبع عتبة في الطرقات وينشدها أشعاره. وإذا دخلت إلى بيتها جلس لها حتى تخرج»[2]. وفي فصل من فصول الرواية يغتنم الشاب فرصة مرور عتبة في سوق الجوهر فيتنكر بزي راهب مسيحي راغب في اعتناق الإسلام على يدها، الحيلة التي تمكنه من الاقتراب منها وتقبيل يدها وتأمُّل وجهها[3]. وفي فصل آخر تُكلَّف عتبة بشراء بعض الرقيق بغاية العتق فيتزيا الشاعر بزي شيخ ضعيف متنسك من المملوكين ويرجوها أن تأمر بشرائه وعتقه ثم، إذ تفعل، أن تسمح له بتقبيل يدها![4] وهذا كلُّه محتمل. يزعم أبو العتاهية نفسه في الرواية المنسوبة إليه أن عتبة التي كان لديها من الأسباب ما يدعوها إلى الظن أنه «مستأكل» بالعشق امتحنته وهدَّدته فوجدته محباً صادقاً فواعدته ووصلته وحرصت على أن يكون أنيقاً في كسوة حسنة[5]. وفي قصيدة له اشتُهِرت وغناها المغنون يُلمح إلى الشكوك التي أُثيرت حول عشقه وأن صديقه أحمد سأله «أتحبُّ الغداةَ عتبة حقاً؟» فيجيب «نعم حُباً جرى في العروق عرقاً فعرقا»[6]. بيد أن عُتبة التي لا نعرف عنها إلا أنها كانت ذات مكانة في جناح الحريم صدَّته وردته باحتقار. لم تجد فيه ما يُغري. وما كان مغامرة شعرية سرعان ما تحوَّل إلى هوس استحوذ على الشاعر فطفق يذيع في بغداد

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٢. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٥.
(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٣.
(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٠-٢٣٢. ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٢٣٧-٢٣٩. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٣-١٧٦٥.
(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣١٩.
(٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٢.
(٦) أبو العتاهية، ديوان، ص٥٨٣ ومطلعها:
قال لي أحمد ولم يدر ما بي ... أتحبُّ الغداة عتبة حقا؟

قصائد الغزل والشكوى والأنين. وعلى حُسن علاقة الشاعر بالمهدي فإن الخليفة الغيور استاء من إكثاره في عُتبة لا سيما وأنه كان يستهل مدائحه بالخليفة، غير مستحٍ، متغزلاً بـ«جارية الإمام»[1]، وأن نساء القصر اشتكين منه. فقال المهدي: «ما يجد هذا الجرّار أحداً يعبث بحرمه غيرنا؟» وأمر بحبسه وتقييد ساقيه بالسلاسل[2]. وبعد توسط يزيد بن منصور أُخرج من السجن المظلم[3]، مُصاباً بعينه[4]. لكنه عاد إلى التشبيب بعتبة وبلغ من أمرها كل مبلغ كما قالوا. فأمر المهدي بضربه أسواطاً[5]. وقيل أنه نفاه إلى الكوفة[6]. غير أن الحميري أعاد المياه إلى مجاريها بين الخليفة والشاعر[7]. وكان ضرب أبي العتاهية على الغزل قد اعتُبِرَ في حينه استحداثاً لسُنَّة مستهجنة في معاقبة العشاق[8]. وأمام إصرار العاشق وإلحاحه رقَّ له الخليفة في نهاية المطاف وحاول التوسط له. لكن عتبة ردَّت وساطته واستحلفته أن لا يخرجها من دار النعمة إلى «بائع جرار سوقي دنيء النفس... يريد الذكر والشهرة وليس بعاشق»[9]. وسوف ترد مرَّةً أُخرى بعنف أكبر وساطة الرشيد[10]. وهكذا

---

(١) المصدر السابق، ص٦١٢. وهذه القصيدة من أروع مدائحه في المهدي. يقول:

ألا إن جاريةً للإما م قد أسكن الحسنُ سربالها!

(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٣٠. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٢. وقصيدته في السجن، ديوان، ص٦٢٥.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٤٠.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٥٩.

(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٣٠. الأغاني، ج٤، ص٤٠. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣١٦.

(٦) الحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٣٨١-٣٨٢. ولأبي العتاهية قصيدة منظومة في الكوفة يحن فيها إلى غرامه البغدادي الذي لا يجرؤ على تسميته (أبو العتاهية، ديوان، ص٦٤٠):

إن روحي ببغدا د وفي الكوفة جسمي

(٧) الأغاني، ج٤، ص٤٠.

(٨) هذا ما علّق به الشاعر أبو دهمان بالمناسبة في أبيات أوردها ابن الجراح في الورقة، ص٦٧. والحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٣٨١.

(٩) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٣٠-٢٣١. المبرد، الكامل، ج٢، ص٢٢٣. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣١٧.

(١٠) المصدر السابق، ج٣ ص٣٥٧.

تتابع فصول القصة بين الأمل واليأس، بين وله الشاعر وصدود الفتاة. ولن يتحوّل أبو العتاهية عن حب عتبة يائساً هزيماً مُطعماً النار دفاتر العاشق إلا بعدما شاب[1]. وحين سيعرض عليه الرشيد بعد ذلك أن يزوجه عتبة سيرفض قائلاً: «عليّ عهد الله عز وجل ألا أتزوج على أم ولدي حتى ألقى الله. فاعفني من ذلك يا أمير المؤمنين»[2]. فكأن احتقار عتبة له سحق ولعه بها. وبعد ما يقارب السنوات العشر على إغراء الرشيد سيقترح عليه المأمون أن يجمعه بعتبة، معتقداً أنه لا تزال في نفسه منها باقية، لكن الشيخ السبعيني يكتفي بالنظر إليها ويخرج هارباً تاركاً نعليه[3].

ما يستفاد من مجمل هذه الأخبار ومن غزليات أبي العتاهية التي لم يبق منها إلاّ القليل أن الفتى الكوفي وجد في الفتاة البغدادية ذات النعمة التي رآها كما يبدو في قصر الخليفة حين كان في الديوان[4]، أو التقاها بالصدفة في سوق الصاغة راكبة على بغلة بين الجواري والخصيان كما يزعم[5]، أو سمع عنها من غير أن يراها في أول الأمر كما يدعي بعض الرواة[6]، وجد ما نسميه اليوم «ربّة إلهام» أو «ليلى» شعرية تحرك موارده الفنية كما جرت عادة الشعراء فيما أسموه «التصابي». ومن المحتمل أن أبا العتاهية وضع مغامراته مع عتبة في البداية في باب العبث واللهو أو كما يقول «المزح»[7]. ويبدو أن تعشُّق الجواري المثريات الذي يُراد

---

(١) روى عنه أحد من صحبه إلى الحج أنه أحرق كتباً فيها شعره في عتبة، الجريري، الجليس الصالح، ج٢، ص٣٥٩.

(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٧٠.

(٣) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٨-١٩.

(٤) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٣. وفي شعره (أبو العتاهية، ديوان، ص٦٣٨) ما يوحي أنه رآها لأوّل مرّة على باب قصر الخلافة.

(٥) المصدر السابق، ص٦٦١: يقول مخاطباً عتبة:

لما تبدّيتِ على بغلةٍ ... أشرقتِ الأرض لبرهانكْ
حتى كأن الشمس مزفوفةٌ ... بين جواريكِ وخصيانكْ!

(٦) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٢-١٧٦٣.

(٧) أبو العتاهية، ديوان، ص٦٧٢:

بليتُ وكان المزحُ بدء بليتي ... فأحببتُ حقاً والبلاءُ له بدوُ!

به«الاستكثال» أو التظرف أو المغامرات أو اصطناع الشهرة كان مألوفاً في بغداد في أوساط الفتيان[1]. وأياً ما كان الأمر فمن الصعب الحديث عن قصة حُب. فمعرفة أبي العتاهية بعتبة اقتصرت على رؤيتها من بعيد. وبأكثر مما كان يسعى إلى الفوز بقلبها كان يسعى إلى امتلاكها مستفيداً من إنها كانت مملوكة. وشعره في عُتبة، بصرف النظر عن قيمته الفنية، لا يخرج إلا نادراً عن الغزل التقليدي وعن وصف المحبوبة بأنها عظيمة المؤخّرة «تجاذب أكفالها» إذا مَشَت، وأنها غزال أو ظبيٌ وأنها تشبه القمر وأنها ساحرة العينين، تبسم عن ثغرٍ كأنه اللؤلؤ المكنون، وغير ذلك مما كان الشعراء العرب قد درجوا على لوكه منذ قرنين. وكذلك فإن انفعالات الشاعر لا تتعدى الاستعطاف والتظلُّم والأنين والشكوى المبالغ فيها إلى حدود سخيفة مُضحكة كأنها تعوّض عن تقحُل حياته العاطفية[2]. فآلامه ليست آلام المجنون ولا آلام فارتر وأقرب إلى الأوجاع الاصطلاحية. ومع أن بعض أبياته كانت تُستحسن وتُغنى فغزلياته في الجملة تخلو من الرغبة البشَرية كما تخلو كذلك من النزيف الوجداني أو من التسامي الذي قد يعلو بالحب الممنوع إلى آفاق صوفية. وموضعها في شعر الغزل العربي متواضع. فمصنف كتاب الزهرة لم يقع فيها على أكثر من ستة أبيات أودعها كتابه[3]. ولأمرٍ ما لم يُحفظ منها الشيء الكثير. ولأمرٍ ما اتهم صاحبها بتصنُّع العشق. وسواءً كان الشاعر يتصنّع العشق كما اتهموه أو أنه نظر إلى عتبة نظرة أعقبتها ألف حسرة، كما في ألف ليلة وليلة والمجتمعات التي تمنع من اختلاط الجنسين، أو أن ذلك الوله كان موضوعه الحقيقي شيئاً آخر ظن الشاعر أنه عتبة، أو أنه احتمى بتعشُّق عتبة من النساء والقيان رغم ولعه الشديد بالغناء، فإن فصول هذا الغرام دخلت في أسمار البغداديين وكانت أكثر ذيوعاً من الشعر في عتبة. وتألّفت في ذلك حكاية شعبية مثل قصة عباس وفوز[4]. فكأن المدينة المترفة كانت تستطيب استهلاك هذا النوع

---

(١) انظر مثلاً في الأغاني، ج٤، ص٥٨-٥٩ قصة اسحاق بن عزيز وعبادة.

(٢) على سبيل المثال، أبو العتاهية، ديوان، ص٤٧٤-٤٧٦.

(٣) محمد بن داود الأصبهاني (٢٩٧/٩٠٩)، الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي، الزرقاء-الأردن، مكتبة المنار، الطبعة الثانية، ١٤٠٦/١٩٨٥، ص٨٤ و٤٠٦-٤٠٧ و٤٢٠.

(٤) الفهرست، ص٣٦٦. ومعلوم أن مصنف الأغاني أوضح أنه لم يذكر في الجزء الرابع أخبار أبي العتاهية=

من القصص دون أن تكتفي بأخبار العذريين أو بأخبار القيان ومغامراتهن أو بالمصنفات في الباه التي وُضعت أو ترجمت من التراث الهندي الفارسي.

شاعر البلاط

إلى جانب الغزل وبالإضافة إلى الإخوانيات من معاتبات ومعابثات وما كان في بابها وبعض الأهاجي فإن أكثر إنتاج الشاعر في السنوات العشرين الأولى من إقامته ببغداد كان في مديح الخلفاء والأمراء والقادة وفي أحداث القصر من تعاقب الخلفاء وتعيين ولاة العهود وولادة وموت وزواج ومرض وانتصار على عدو وفوز في سباق الخيل مما يوجب التهاني والتعازي والتقريظ وإعارة هذا أو هذه قريحته في هذه المناسبة أو تلك وسوى ذلك من الشعر البروتوكولي. ذاك أنه ما إن صار لأبي العتاهية موقع قدم في البلاط حتى تمكّن من تكوين شبكة واسعة من العلاقات قوامها أصحاب الثروة والنفوذ من الأمراء والأعيان والقادة والكتّاب فضلاً عن أهل الأدب والشعراء والموسيقيين والمغنين. وأسّس لعلاقة بالبلاط العباسي امتدت وطيدةً خمسين سنة على الرغم من قصة عتبة وعلى الرغم من التحولات العميقة التي ستطرأ على توجهاته الشعرية. من هذه العلاقة حصد ثروة طائلة ومكانة عالية وحظوة اجتماعية لم تتوفر لشاعر من معاصريه، فـ«كان ذا منزلة عند الخلفاء والوزراء وعلية أهل الدولة»[1]. لم يكن يكتفي بالجوائز على مدائحه وبما يجرى عليه من الديوان من العطايا الدورية[2]، بل كان كلما سنحت الفرصة ودعت المناسبة لبس لبوس «البائس الرقيق الحال»[3] وطفق يطلب ويسأل ويُهدي مُستهدياً. وإذا تأخرت الوظيفة عن موعدها ذكّر بها[4]. وإذا رأى الأموال تُوزّع سال لعابه لها وتصدّى للطلب[5]. امتدح المهدي بأجمل القصائد ونال عطاياه وتعويضاً

=مع عتبة «وهي من أعظم أخباره لأنها طويلة وفيها أغانٍ كثيرة» وأنه أفردها في مكانٍ آخر. لكنها لا توجد في أي جزء من أجزاء الأغاني.

(١) هذا قول المرزباني في معجم الشعراء كما نقله ابن العديم، بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٧.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٥٧. ولم يترك الديوان إلا عندما نسك.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٥٤ من قصيدة في مديح الهادي.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٥٠ و٥٤.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٦٧.

بالغاً عن خسارته لعتبة[١]. وكان ربما صحب الخليفة في رحلات الصيد وربما عابثه بالهجاء الرقيق[٢]. وحظي عند الهادي بعد مخافة واستعطاف وامتدحه وأوفد إليه المدائح مخطوطةً كما يقول[٣]. ومدح الرشيد الذي رفعه درجات وجعله شاعره المفضل يقدمه على سواه من الشعراء ويتعصَّب له ويُدني مجلسه ويُروّي أبناءه شعره ويصطحبه في خروجه إلى الحج وفي غزواته وفي أسفاره ويجري عليه كل سنة خمسين ألف درهم[٤]. ولم يُخيبه الأمين[٥]. أما المأمون فكان كما يقول أبو العتاهية في مديحه له يتحرى بره ومرضاته ويوقره ويخصه بالكرامات. وجواباً على الشاعر الممتن قال الخليفة: «أنت يا أبا إسحاق تمدحنا منذ خمسين سنة. ولو كنتَ تذمنا لكانت لك حُرمة! وكل ما نفعله بك من استحقاقك»[٦].

الشاعر المجدِّد

وعن استحقاق أيضاً كان ذلك النجاح الكبير الذي أصابه الجرار الكوفي في العاصمة. لقد كان شاعراً أصيلاً تميَّز بحاسة موسيقية نادرة وجاء بلغة جديدة أثارت الجدل. اتفق النقاد على أنه «مطبوع» وأنه، بالإضافة إلى بشار والسيد الحميري، أطبع الشعراء. ولغزارة إنتاجهم لم يقدر أحدٌ على جمع شعرهم. لقد كان كما قيل «سهل القول قريب المأخذ»[٧]. وينقل الجاحظ عن أبي العتاهية قوله «لو شئت أن

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص٣٣-٣٤.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص٤٨-٤٩.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٥٤-٥٦ وص ٦٠-٦٢. ديوان ص٥٣١-٥٣٢ و٥٥٥-٥٥٦ و٥٧٤-٥٧٥.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص١٤ وص ٤٢ و٤٣ و٩٧ وخاصة، ص٦٣. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٧٢ و١٧٧٥. الطبري، تاريخ، جIII^2، ص٦٩٧-٦٩٩ وص ٧٠٥. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٤٥٠. المرزباني، الموشح، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٥) قصيدته في الأمين، أبو العتاهية، ديوان، ص٦٨٠ وص ٥٢٦ وص٥٦٩.

(٦) الجريري، الجليس الصالح، ج٢، ص٣٥٩-٣٦٠. والقصيدة (ستة أبيات) التي ينقلها المصنف عن الصولي في مديح المأمون فاتت شكري فيصل فهي مما يُستدرك على الديوان. وحول علاقة أبي العتاهية بالمأمون وهداياه للخليفة وعطايا هذا الأخير له أنظر الجاحظ، البيان، ج٣، ص١٢١. والأغاني، ج٤، ص٥٠ وص ٥٢-٥٣. ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٥٨.

(٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٦.

يكون حديثي كله شعراً موزوناً لكان»[1]. وعن غيره أنه قال عن الشعر: «ما أردته قط إلا مُثّل لي فأقول ما أريد وأترك ما لا أُريد»[2]، يعبر بهذه الدعوى عن السهولة التي يجدها في النظم. فكأنه كما قال ابن مناذر فيه «يخرج الشعر من كُمِّه»[3]، أو على ما لاحظ المبرد «يلعب بالشعر لعباً»[4]. ويؤثر أن سائلاً سأله «في كم تقول القصيدة وتحكمها؟» فقال «ما هو إلا أن أضع قنيتي بين يديّ حتى أقول ما شئت!»[5] وزعم مرّة مبالغاً أنه يقول خمسمائة بيت في يوم![6] ما عبروا عنه بال«طبع» وبالاستطاعة النادرة على الارتجال هو لدى أبي العتاهية حاسة موسيقية فريدة تقع أول ما تقع على النغم، سواء في الكلام، أيِّ كلام، أو في أصوات المدقات عند القصّارين[7]، وتُحيل كل ما تستقبله إلى إيقاع وإلى شعر على أن نفهم بالشعر في هذا السياق الكلام الموزون المقفى. من هنا وقوفه على أوزان لم يعرفها الخليل وفاتت حتى ذلك الحين كل من قال شعراً في لغة العرب كما لا حظ النقاد من أبناء جيله[8]. وهذا يفسّر كذلك حبه المفرط للموسيقى والغناء الذي رافقه حتى آخر لحظة من حياته ومخالطته للموسيقيين إبراهيم الموصلي وتلميذه المغني مخارق ولإبراهيم بن المهدي. وأُثر عنه أنه كان يسمي الغناء «ماء الحياة!» ويأتي باب مخارق ليسمع غناءه قائلاً له: «يا حسّان هذا الإقليم! يا حكيم أرض بابل! أصبب في أذني شيئاً يفرح به قلبي وتتنعم به نفسي!»[9] وقيل له وهو يموت: ما تشتهي؟ قال: أشتهي أن يكون زلزل عن يميني ومخارق عن يساري في حجر كل واحد منهما عود يدخلان في وتر واحد

---

(١) الجاحظ، البيان، ج١، ص١١٥.

(٢) الأغاني، ج٤، ص١٣.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٥٧.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢٩.

(٥) المرزباني، الموشح، ص٢٥٦.

(٦) المصدر السابق، ص٢٥٦.

(٧) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩١.

(٨) الأغاني، ج٤، ص١٣. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩١. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٤٥٢.

(٩) النويري، نهاية الأرب، ج٤، ص٢٨٩.

ويغنياني...»[1] أما اللغة فقد استقبلها بعض النقاد بالإعجاب ووجد قسمٌ منهم أنها ضعيفة لينة وسوقية عامية وعابوها عليه. فإذا بدا أحياناً أن لأبياته كما يقول روحانيين يطيرون بين السماء والأرض[2]، ففي أحيان أُخرى لا يفصل بينها وبين لغة التخاطب العادية إلا الوزن والقافية. ومما لا شك فيه أن وصفهم له بـ«المخنَّث» فيه مما فيه إيماءة إلى لغته الشعرية السهلة البسيطة التي تشاكل ـ على زعمهم ـ «طبع النساء» إذا قورنت بلغة «الفحول». والروايات التي ساقوها عن سهولة طريقته غالباً ما ساقوها في معرض الذم وللدلالة على أن «جزالة لفظه» دون مستوى «طبعه»[3]، وأنه، وشواهدهم على ذلك كثيرة، لا يلتفت إلى جمالية التعبير أو مرذوليته ولا إلى طرافة المعنى أو ابتذاله إذا اتفق له الوزن والقافية. وتتبع بعضهم سفاسفه الكثيرة وأخطاءه وعثراته وسقطه كما أسموها[4]. وشبّهوا شعره بـ«كُساحة الملوك يقع فيها الجوهر والذهب والتراب والخزف والنزى»[5]. وفسّر ابن عمّار التفاوت بين قدرته الكبيرة على النظم والبساطة في ديباجته بعاملين. الأوَّل البيئة الاجتماعية الشعبية التي نشأ فيها. فـ«حالته في أول أمره كانت خسيسة وكان أبوه من السوقة بالكوفة. ففي كلامه لين وترصيع بطبع رقيق وقريحة صحيحة فكان كلامه نقيّاً مختصراً ومعانيه قريبة المأخذ وكان يحب أن يحكي كلام كل صنف من الناس». والثاني ضعف تكوينه الثقافي مما جعل سليقته أكبر من ثقافته ومما اكتسبه من العلم والأدب[6]. كأجيال لا تحصى مضت، نرى نحنُ اليوم بعد أكثر من ألف سنة أن الشعر يسيل من أصابعه كما يسيل الماء من الينابيع، رقراقاً عذباً، وحُلواً لطيفاً، له شفافية الماس. لقد قُدِّر له أن يتكوَّن ثقافياً بمنأى عن حضانة امرئ القيس، بخلاف بشار العربي الإعرابي وبخلاف أبي نواس الذي تبدّى وأخذ العربية في البصرة عن أكابر مُعلِّمي الوقت، فلم يلتزم الجرار الكوفي ـ إلا في مدائحه

---

(١) بغية الطلب، ج٤، ص١٨٠١.
(٢) الأغاني، ج٤، ص٥٧.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٦٢.
(٤) المرزباني، الموشح، ص٢٥٩-٢٦٢.
(٥) الأغاني، ج٤، ص٤٠: قولٌ منسوبٌ للأصمعي.
(٦) بغية الطلب، ج٤ ص١٧٥٦. المرزباني، الموشح، ص٢٦٠.

الرسمية ـ بالديباجة الشعرية التقليدية والصياغات النمطية. لم يقف على الاطلال واختصر الاستهلالات وجدّد المطالع وأهبط الشعر إلى الساحة العامة وقرّبه من النثر وأنطقه بكلام جمهور الناس في المدينة وباهتمامات أهلها الاجتماعية والروحية، معتمداً في كل ذلك، إلاّ فيما ندر، عربية فصيحة بريئة من الغريب والقوافي الصعبة المستكرهة. وعن جدارة عُدّ «أشعر أهل زمانه»[1].

الزاهد وشاعر الزهد

في حدود سنة ١٨٠/٧٩٦ حصل تحوُّل مفاجئ في حياة أبي العتاهية وفي أغراضه الشعرية[2]. وحين يتحدّث الإخباريون عن هذا التغيُّر يقولون أنه «نسك» أو «تنسك» أو «تقرأ»[3]. وكانت علامة ذلك أنه «لبس الصوف». ينسب إلى محمد بن أبي العتاهية قوله أنه لما قدم الرشيد الرقة «لبس أبي الصوف وتزهد وترك حضور المنادمة والقول في الغزل»[4]. أو «لبس أبو العتاهية كساء صوف ودُرّاعة صوف وآلى على نفسه ألا يقول شعراً في الغزل»[5]. فلُبس الصوف كان قد صار منذ زمن زيّ العباد والزهاد و«المساكين» ومن سُمّي منهم بالصوفيين أو المتصوفين أو أهل الصوف. وكأن عبارة «لبس الصوف» صارت تعني عندهم ما يعنيه قول المسيحيين «لبس المسوح» أي دخل في سلك الرهبانية. وفي حكاية عن مخارق المغني وكان صديقاً لأبي العتاهية أن هذا الأخير دعاه إلى مجلس كان أشبه بمراسم الوداع للحياة القديمة وطقس الدخول في الحياة الجديدة: بعد الوليمة العامرة والشراب والغناء يوماً طويلاً وبكاء الشاعر الغزير أمر أبو العتاهية بكسر قناني النبيذ والملاهي وإخراج كل ما بيته من الشراب وآلته فكسره وصبّه ثم نزع ثيابه واغتسل ثم لبس ثياباً بيضاً من صوف ثم عانق المغني وبكى وقال له «السلام عليك يا حبيبي

---

(١) الأغاني، ج٤، ص١٢.

(٢) ما أخبر به محمد بن أبي العتاهية أن ذلك كان حين قدم الرشيد للإقامة بالرقة (المصدر السابق، ج٤، ص٦٣. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٧٢) ومعلومٌ أن ذلك كان سنة ١٨٠/٧٩٦.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٧١.

(٤) الأغاني، ج٤، ص٦٤.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٦٨.

وفرحي من الناس كلّهم! سلام الفراق الذي لا لقاء بعده! وجعل يبكي وقال هذا آخر عهدي بك في حال تعاشر أهل الدنيا!»[1] ثم زاره مخارق بعد ذلك فوجده في زي غريب: لقد عمد إلى قوصرة (قُفّة) من قصب مما تخزن فيه التمور فثقبها ولبسها كالقميص وجعل قوصرة أُخرى مكان السراويل. لقد أثار هذا الملبس سخرية مخارق فقال له: «هذا أيّ شيء هو؟ من بلغك عنه أنّه فعل مثل هذا من الأنبياء والزهّاد والصحابة والمجانين؟ انزع عنك هذا يا سخين العين!»[2] من المحتمل أن أبا العتاهية كان في ذهنه ما يُروى عن التابعي الكوفي الأسطوري أويس القَرَني الزاهد من أنه كان يجلس في قوصرة. وهو ما غاب عن المغني. وذكر من رأى أبا العتاهية في آخر حياته في مجلس له مع المأمون خضيب اللحية يلبس ثياباً بياضها شديد على رأسه قلنسوة «لاطئة»[3]. وتقص الروايات المتواترة أنه حين «نسك» جلس حجاماً للفقراء واليتامى يريد بذلك التواضع وإذلال نفسه، وأنه كان ربما حمل سلةً فيها المحاجم ودار في الحي يقول لأهله «الستُ أبرح أو تأتوني بمن أحجمه!»[4] ومن شعره نعرف أنه دأب على زيارة المقابر وحضور الجنائز. وكان أحياناً يُشاهد في المساجد أو في المقابر وحوله جمعٌ ينشدهم شعره[5]. ومع أنه لم يعتزل الحياة الاجتماعية، فمع تقدمه في السن أصابه ما يصيب المسنين من الاكتئاب والتبرُّم بالناس والميل إلى العزلة[6]. وفي قصيدة ـ لوحة تكاد تكون رومنطيقية يوصي بما يراه الحياة المطمئنة مما خبره: غرفةٌ ضيقةٌ في مسجدٍ منعزلٍ، «تدرس فيه دفتراً مُستنداً لسارية»، إلى جانبك رغيفُ خبزٍ يابسٍ وكوزُ ماءٍ باردٍ![7] هذا لجهة السيرة. أما لجهة الشعر فقد تحوّل إلى واعظ حكيم

---

(١) الأغاني، ج٤ ص١٠٧- ١٠٨.

(٢) الأغاني، ج٤، ص١٠٩.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٥٢.

(٤) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٨.

(٥) الأغاني، ج٤، ص٤٥. ابن يونس الصدفي المصري (٩٥٨/٣٤٧)، تاريخ الغرباء، تحقيق عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ص٢٤٧.

(٦) الأغاني، ج٤، ص٣٧-٣٨: ينصح أحدهم بأن ينقش على خاتمه «لعنة الله على الناس».

(٧) أبو العتاهية، ديوان، ص٤٤١.

صاحب تجربة و«علم بارع شافٍ»[1] يتوجَّه مباشرةً إلى «طالبي الحكمة» وإلى «البشر» (يا أيها البشر!) أو إلى «ابن آدم» مخاطباً إياه بـ«أخي!» وانصرف، وقد جاد فنُّه، إلى نظم قصائد التزهيد وذم «الدنيا» والتذكير بالموت والدعوة إلى «التوبة» و«جهاد الهوى» ومغالبة الشهوات وتبغيض «اللذات» ومحاسبة النفس وإصلاحها والركون إلى القناعة والصبر والإنابة إلى الله والرضا بقضائه، ناثراً فيها الأمثال والحكم فيما سيسمى «زهديات أبي العتاهية»[2]. فكان في هذه المادة شاعر دار الإسلام المقدَّم لم يلحق به فيها متقدِّمٌ ولا متأخر. هذه المرحلة الجديدة من حياته امتدت نحواً من ثلاثين سنة إلى حين وفاته يوم الاثنين في الثالث من جمادى الآخرة عام ٢١١ الواقع فيه العاشر من أيلول سنة ٨٢٦ في أصح الروايات وكان قد بلغ الثمانين[3].

هذا التحوُّل في حياة أبي العتاهية وفي إنتاجه الشعري ترك البغداديين في شك. ذاك أن أبا العتاهية من غير أن يكون ماجناً خليعاً، كان حتى ذلك الحين من أبناء الدنيا. وحُفظت له بعض الأبيات النادرة في الخمرة[4]. وحين غضب الرشيد مرَّةً على الموسيقي إبراهيم الموصلي وحبسه كتب أبو العتاهية لصديقه سلم الخاسر يندب «اللذات». فبسجن إبراهيم «حُبس اللهو والسرور فما في الأرض شيءٌ يُلهى

---

(١) المصدر السابق، ص: ٢٤.

(٢) نقل عن أبي العتاهية أنه قال عشرين ألف بيت في الزهد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨، ص٤٨٨.

(٣) الروايات حول سنة وفاة أبي العتاهية كثيرة ومضطربة، بغية الطلب،ج ٤، ص١٨٠٢-١٨٠٣. الأغاني، ج٤، ص١١٠-١١١. وتتراوح فيها سنة الوفاة ما بين عامي ٢٠٥/ ٨٢٠ و٢١٨/ ٨٣٣. وأغلبها يحدد سنة ٢١١/ ٨٢٦. في الفهرست، ص٧٥ أنه مات سنة ٢١٣/ ٨٢٨. وفي مروج الذهب، ج٣، ص٤٥٠ سنة ٢١٠/ ٨٢٥، وفي الطبري، تاريخ، جIII^2 ص١٠٩٨ سنة ٢١١/ ٨٢٦، وحسب الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٣٧، سنة ٢١١/ ٨٢٦. وبعض الروايات تنص على اليوم والشهر «يوم الاثنين لثمانٍ خلون من جمادى الأولى»، الأغاني، ج٤، ص١١ وبغية الطلب، ج٤، ص١٨٠٢. وهذا خطأ فالتاريخ المذكور لم يكن يوم اثنين. والذي نميل إليه هو ما ذكره الربعي الدمشقي أبو سليمان محمد بن أحمد (٣٧٩/ ٩٨٩)، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق عبدالله الحمد، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٠، ج٢، ص٤٧٢: يوم الاثنين لثلاثٍ خلون من جمادى الآخرة سنة ٢١١/ ٨٢٦.

(٤) أبو العتاهية، ديوان، ص٥١٥.

به ويُسرُ»[1]. وكان ربما خرج مع أصحابه إلى دير أشموني في ضاحية بغداد، غربي الدجلة، حيث كان يحتفل في تشرين الأوّل بعيدٍ كان يعتبر «من الأيام العظيمة ببغداد... لا يبقى فيه أحد من أهل التطرب واللعب إلا خرج إليه». تسعى عليهم القيان بالغناء في الخيم التي تضرب للموسرين منهم، على شاطئ النهر وفي أكناف الدير وحاناته. ويتنافسون فيما يظهرونه من الزي والزينة والإعداد للقصف[2]. هذا من جهة. ومن جهةٍ أُخرى كان أبو العتاهية مشهوراً بالبخل والحرص على طلب الجوائز واكتنازها، في بيته «من المال ما لا يُحصى»[3]، لا يوزعه ولا يتصدَّق به بل لا يخرج زكاته. والنوادر التي كانت تروى عنه في بغداد بهذا الشأن كثيرة[4]. وفضلاً عن ذلك فقد كان من أعراف الزهد أن الإنسان إذا أراد الانخلاع من الدنيا والدخول في سلك العُبّاد تحاشى أصحاب النفوذ وكره مخالطة السلطان فلزم المسجد أو ذهب يجاور في مكة أو خرج يرابط في الثغور وترك بغداد. فـ«المتعبد في بغداد كالمتعبد في الكنيف» على قول سفيان الثوري. ولا يبقى في العاصمة إلا من يبتغي الاصطياد بالتقرؤ والزهد كما كان يحلو لابن المبارك أن يقول معرّضاً بأبي العتاهية[5]. لكن هذا الأخير، خلافاً لما ينتظر من المتزهدين

---

(١) المصدر السابق، ص٥٣٥. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص١١٩.

(٢) الشابشتي، الديارات، ص٤٦ و٤٨.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٩٥.

(٤) المصدر السابق، ج٤٧، ص١٦: على زعم ثمامة بن أشرس كانت ثروة أبي العتاهية حوالي سنة ١٩٠/ ٨٠٦ تقدر بما يزيد على ربع مليون درهم. ص١٦-١٧ نوادر حول طعامه «يأكل خبزاً بلا شيء». ص١٧: يتصدّق على جاره الفقير بالدعاء له. ص١٨: لا يجري على خادمه غير رغيف في اليوم. ص١٨-١٩: معابثة أحد السائلين الملحفين له وقوله الغريب «من أجل هذا أمثاله حُرّمت الصدقة»! ص١٩: لا يخرج زكاة أمواله وينفقها على عائلته. ص٢٠-٢١: تهربه من إيفاء ديونه. قال الجاحظ في البخلاء، ص١٨١: «ومن كان يصطلي بنار أبي العتاهية؟!» وانظر أيضاً الخطيب البغدادي، البخلاء، ص١٢٦.

(٥) ابن عبد البر القرطبي الأندلسي، بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، القسم الثاني، ص٦٤-٦٥. «نظر ابن المبارك ببغداد إلى رجلٍ عليه ثياب صوف لا تخالطها غيرها فقال من هذا؟ قيل هذا أبو العتاهية الشاعر. فكتب إليه ابن المبارك:

أيها القارئ الذي لبس الصو ... فَ وأضحى يُعدُّ في العُبّادِ=

المخلصين، بقي يروح ويجيء في شوارع بغداد على حماره المريسي، مرابطاً على أبواب السلطان، كلما ضُربت نقود جديدة طالب بحصته منها[1]. واقتصر النسك عنده على التزي بـ«زي المساكين»[2]، وعلى اعتزال الغزل دون المديح والتوقف عن شرب النبيذ وسماع الغناء. لهذه الأسباب شكّك بعض معاصري الرجل في تزهده واعتبروه صنفاً من المراءاة والنفاق كما شككوا قبل ذلك بحبه لعتبة. «يُزهّدُ الناسَ ولا يزهدُ» قال فيه معاصره الجمّاز[3]. وسخروا من احترافه المسرحي للحجامة بغير علم ليصلح نفسه بما قد يفسد به على الفقراء والأيتام صحتهم. وقال له بشر بن المعتمر «ما أراك إلا أردت أن تتعلم الحجامة على أقفاء اليتامى والمساكين!»[4]

وفوجئ الرشيد بقرار أبي العتاهية. والأخبار متواترة أنه أمام إصرار أبي العتاهية على رفض القول في «الغزل الرقيق» الذي كان الرشيد يستحسنه أمر بضربه ستين عصا وبحبسه والتضييق عليه. حلف الخليفة ألا يخرجه من حبسه حتى يقول شعراً غزلياً وحلف الشاعر ألا يتكلّم إلا بالقرآن وبلا إله إلا الله محمد رسول الله. وبقي أبو العتاهية مسجوناً سنة على ما قيل يستعطف الرشيد ويتظلم إليه ويذكره بالليالي حين كان ينظر إليه ووجهه من «ماء البشاشة يقطر!»[5] هذا التدبير أثار العجب: ملك الدنيا يترجى الجرّار ليقول شعراً في حين أن الشعر الجيد كاسد في بغداد![6] كان الرشيد يحب أبا العتاهية وخاف أن يخسره. ولعلّه لم يحمله على محمل الجد

=الزمِ الثغرَ والتعبدَ فيه   ليس بغدادُ موضعَ الزُّهادِ
إن بغداد للملوكِ محلٌ   ومناخٌ للقارئ الصيّادِ»

(١) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٦٠-١٦١ وكان ذلك في خلافة المأمون.

(٢) أبو العتاهية، ديوان، ص٣٩٨: «أغرّك مني إني صرتُ في زي مسكين...»

(٣) الأغاني، ج٤، ص٧٦: يقول الجمّاز:

ما أقبح التزهيد من واعظٍ   يزهّدُ الناس ولا يزهَدُ!

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٧.

(٥) المصدر السابق، ج٤ ص٢٩-٣٠. وص ٦٣-٦٥ وص ٦٨-٦٩.بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٩-١٧٧١.

(٦) المصدر السابق، ج٤، ص٤٧-٤٨: وبهذه المناسبة قال الشاعر المغمور أبو حنش مخاطباً أبا العتاهية:

كسدنا ما نُرادُ وإن أجَدنا   وأنت تقول شعرك بالشفاعة!

في البداية، ومثل مخارق المغني، اعتقد أنه في واحدة «من حماقاته»[1]. في نهاية المطاف وجدت المنازعة بين الملك والشاعر خاتمةً مقبولة. منهم من يزعم أن أبا العتاهية أنقذ ماء وجه الخليفة بأبيات في زوجته هاشمية[2]. وزعم الشاعر المغمور أبو حنش أن أبا إسحاق قد عاد إلى صناعة القوافي وسمع وأطاع[3]. وهذه دعوى غير صحيحة. لقد حاول الخليفة إغراء أبي العتاهية بعتبة لكن هذا الأخير استعفى مؤكداً أنه لا يتزوج على قعيدة بيته. فرضخ الرشيد للأمر الواقع، وكان رقيقاً تستبد به أحياناً، حتى البكاء، نوبٌ حادّة من رُعب التقوى، ورضي عن شاعره وترك له حرية القول في الزهد بل حضّه عليه كما تقول بعض الروايات[4]، وسمعه منه وحفظ شعره في المخطوطات الجليلة، وأجازه بستين ألف درهم تعويضاً عن العصي التي أكلها[5]. وانصرف أبو العتاهية كلياً ونهائياً إلى رسالته الشعرية الجديدة.

لا نتساءل عما إذا كان أبو العتاهية مخلصاً في توجهاته الروحية الجديدة. فهذا لا نشك فيه. إنه كثيراً ما يعبر في قصائده عن الصراع الذي عاناه بين حبه الشديد لـ«زهرة الدنيا» بل جنونه بها وبين محاولة الهرب منها[6]، بين إعجابه بـ«طيب الحياة» وحلاوتها ويأسه من نفادها. وغالباً ما يعاتب نفسه ويعذلها. يقول بصراحة أنه في وقت واحدٍ «متزاهد» في الدنيا و«راغبٌ» فيها، وأن رغبته «ممزوجة»

---

(1) المصدر السابق، ج٤، ص١٠٨.

(2) المصدر السابق، ج٤، ص٣٠-٣١.

(3) أبياته مخاطباً أبا العتاهية في المصدر السابق، ج٤، ص٤٨:

أبا إسحاق راجعتَ الجماعه وعُدتَ إلى القوافي والصناعه
فجُرّ الخزّ مما كنتَ تُكسى ودع عنك التقشف والبشاعه!

(4) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٨٣-١٧٨٤.

(5) الأغاني، ج٤، ص٣١. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٧١-١٧٧٢.

(6) أبو العتاهية، ديوان، ص٣٧٦:

أجنُّ بزهرة الدنيا جنوناً وأفني العمر فيها بالتمني
ولو أني قد صدقتُ الزهد فيها قلبتُ لأهلها ظهر المجنّ!

بزهادته[1]، وأنه حاول التخلي عن الدنيا «جهدي وطاقتي»[2]. واستعماله الفعل «تزاهد» غني بالدلالات. ما نتساءل عنه هو دواعي هذا التحوُّل. لا نعرف أنه وقع آنذاك في حياة الشاعر حدثٌ من الأحداث التي قد تحصل على أثرها في الغالب مثل هذه التحولات كاللقاءات المؤثرة أو المصائب والفواجع الفردية أو الجماعية التي تصدِّع صُلب الإنسان أو تكسر نمط حياته الرتيب. والغريب أن نكبة البرامكة عام ١٨٧/ ٨٠٣ التي كان بإمكان الواعظ المُزهِّد أن يتوقف عندها طويلاً مستخلصاً منها العبر لم تترك في شعره إلا أثراً باهتاً يُدرج في باب تملُّق الخليفة[3]. قيل أن اليأس من الفوز بعتبة هو الذي غيَّر مجريات حياته. ونُقل أنه لما عاد إليه الرشيد برفض عتبة القاطع قال «فمكثتُ ملياً لا أدري أين أنا». وعلى أثر ذلك لبس الصوف[4]. لا نجد فيما حفظ من شعره من أثر لهذه الخيبة. فإذا كانت غيَّرت مسار حياته كان أحرى بها أن تظهر في شعره أو أن تكمن فيه بشكلٍ أو بآخر. لا يبدو أنه أُصيب بالإحباط أو بموت الرغبة. فما بعد عتبة غزر إنتاجه. وبعدما كان قد يأتي في غزلياته بالتوافه ويسف، جاد شعره. قد يكون حداده على عتبة قد أيقظ فيه مشاعر حتى ذلك الحين دفينة غامضة. وتروي حكاية أُخرى أنه سُئل عن الذي صرفه عن «قول الغزل إلى قول الزهد» أحال كما في حكايات الزهاد إلى منامٍ رآه. لما قال قصيدته التي مطلعها «الله بيني وبين مولاتي» أتاه آتٍ في المنام وقال له: «ما أصبتَ أحداً تدخله بينك وبين عتبة يحكم لك عليها بالمعصية إلا الله تعالى؟!» قال «فانتبهت مذعوراً وتبتُ إلى الله من ساعتي من قول الغزل»[5]. قد يكون هذا

---

(١) المصدر السابق، ص٧١:

تزاهدتُ في الدنيا وإني لراغبٌ أرى رغبتي ممزوجةً بزهادتي!

وص ١٨٤:

لَعَمرُ أبي أن الحياة لَحلوةٌ وللموت كأسٌ يا لها ما أمرّها!

(٢) المصدر السابق، ص٣٥:

تخلَّيتُ مما فيكِ جُهدي وطاقتي كما يتخلى القومُ من عرّة الجربِ

(٣) المصدر السابق، ص٦٦٧.

(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٣٥٧.

(٥) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٨.

التعليل ولذّه الشعور بالذنب حين راجع الزاهد شعره القديم. عقدٌ كاملٌ يفصل بين إنشاء القصيدة وهي من مدائحه بالمهدي وتوبته.

لا يجب أن ننسى أن أبا العتاهية كان قد بلغ الخمسين حين اعتزل الغزل. وهذه سن متقدمة بالقياس إلى متوسط المدة التي كان يعيشها الإنسان في ذلك الحين. فلا شك أنه أُصيب بالأزمة التي تصيب الرجال في هذه السن فيعيدون بصعوبة كبيرة ترتيب الأولويات في حياتهم. وفي شعره ما يوحي بأن بلوغه الخمسين أشعره بدنو الأجل وأصابه بما يشبه الصدمة[1]. فاستفاق إلى أنه في المنقلب. في القصيدة التي بدأ بها، كما يبدو، توجهاته الجديدة، يقول أنه «الآن» أبصر «السبيل إلى الهدى» بعدما نعى الشيب إليه نفسه ورأى «سيف الموت» يبرق حياله[2]. وكثيراً جداً ما يذكر المشيب الذي لا ينفق عند النساء[3]. «ما للكهول وللتصابي؟!» يردد في قصائده[4]. عندما عاتبه الرشيد بقوله: «أيجوز لك هذا! بالأمس ينهاك أمير المؤمنين المهدي عن القول في عتبة فتأبى إلا لجاجاً ومحكاً واليوم آمرك بالقول فيها فتأبى ذلك؟!» أجابه: «يا أمير المؤمنين ان الحسنات يذهبن السيئات! كنتُ أقول في الغزل ولي شباب وجِدّة وبي حراك وقوة واليوم فأنا شيخ ضعيف لا يحسن بمثلي لهوٌ ولا تصابٍ!»[5]

---

(١) أبو العتاهية، ديوان، ص٢١:

وإن امرؤاً قد سار خمسين حجةً ... إلى منهلٍ من وِرده لقريبُ!

(٢) المصدر السابق، ص٢٨٠-٢٨٤. والقصيدة مطلعها «قطّعتُ منكِ حبائل الآمال». وقد توهّم المسعودي وسواه أنه يخاطب فيها عُتبة في حين أن الخطاب موجه إلى«الدنيا» بوضوح.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨:

إن الشباب لنافقٌ عند النسا ... ما للمشيب من النساء حبيبُ!

(٤) المصدر السابق، ص٢١.

(٥) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٧٠. وهذه الدعوى تتردد كثيراً في شعره. ومما يقوله في الديوان، ص٣٦٣ (البيت الثاني ليس في الديوان):

إذا لم تنه نفسك عن هواها ... وتحسنُ صونها فإليك عني

فأني قد شبعتُ من الملاهي ... ومن أدمانها وشبعن مني

وأي قبيحٍ أقبحُ من لبيبٍ ... يُرى متطرباً في مثل سني!

إذا ما لم يَتُب كهلٌ لشيبٍ ... فليس بتائبٍ ما عاش ظني

يجب أن نفترض أن النزعة التزهدية لدى الشاعر لم تكن وليدة اللحظة وبسبب تقدمه في السن ويجوز أن نبحث عنها في نشأته. ففي الرواية التي تؤكد أن عائلته أقامت في المذار نقرأ أنه كان يجالس آنذاك من يجتاز بالبلدة من النساك، وكان قليل العلم، فخرج مع بعض النساك فأقام بعبّادان حيناً، فرجع وقد تفقه وحسن أدبه، وقال الشعر في الزهد، ثم شخص إلى الكوفة فتأدب هناك قبل أن يستقر في العاصمة[1]. عناصر عديدة مستقلة تجعل هذه الرواية محتملة. إحدى الروايات عن بداياته الشعرية في الكوفة احتفظت بقصيدة تنبئ عن مطولاته الزهدية[2]. قد تكون الرواية موضوعة والقصيدة متأخرة. غير أنه حفظت له أيضاً أبيات يذكر فيها المرابطين في عبّادان. لا يُعرف تاريخ إنشائها إلا انها تبدأ بقوله «سقى الله عبّادان غيثاً مجللاً» فأن «لها فضلاً جديداً وأوّلا» فكأنه يتذكّر وينوه بفضلها عليه في الشباب وفي الكهولة[3]. وكانت عبّادان رباطاً مشهوراً يؤمه الزهاد والعُباد. لا شك أن النساك الذين يذكر الراوي مرورهم بالمذار في طريقهم إلى عَبّادآن هم عنده من أهل الإسلام. إلا أن تلك الناحية كانت آنذاك وستبقى طويلاً موطناً لجماعات دينية متنوعة كالمانويين والمندائيين والصياميين والصابئين من اليهود المتنصرين الذين عُرفوا بممارسات تقشفية بالغة وسمّوا «الثياب البيض». وكان الرهبان والعباد منهم يذرعون جنوب العراق في المسكنة والسؤال. فإذا كان أبو العتاهية قضى قسماً من شبابه في تلك الناحية فهو لا شك قد صادفهم كسواه من معاصريه ومواطنيه. وعندما سنعرض للعقيدة المنسوبة إلى أبي العتاهية سنجد فيها أثراً لثانوية مُقتصدة. إذا صحَّ ما رووه عن مغامراته في الوصول إلى عتبة جاز الظن أن اختياره التنكر بزي راهب أو مسكين متنسك وارتداءه جبة الصوف هو ميل غير واع إلى الحياة النسكية. ويندرج في الاتجاه نفسه تسميته لابنتيه، قبل التحوُّل إلى الشعر التزهدي، الواحدة «لله» والثانية «بالله». وسنرى من جهةٍ أخرى أن إسماعيل بن القاسم كان قد طلب الحديث في مراهقته. فكأن الزهد والفتك كانا يتجاذبان تلك النفس الحساسة

(١) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٢.

(٢) الأغاني، ج٤، ص٤٧.

(٣) أبو العتاهية، ديوان، ص٣١٣.

في شبابها، وكأن تلك الميول الدفينة عادت فكشفت عن نفسها فيه حين طوى ثوب الشباب ورأى على الأفق ظلمة القبر تقترب منه. لاسيما وأن التيار الزهدي كان قد اتسع نشاطه في حياة المدينة الروحية وتنامت منتجاته الأدبية المتنوعة في أواخر القرن الثاني، يُقبل عليها كما يقول «الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء والعامة»[1]. فمن غير المستبعد أن يكون قد وقع الشاعر في جاذبية هذه السوق المزدهرة. إنه على الأقل قد وعى كيف تعمل وكشف أشراط النجاح فيها وهي نفسها الأشراط التي تسود اليوم تجارة الدعوة التلفزيونية: لأن ابنه محمداً الشاعر كان، على قوله، «ثقيل الظل مُظلم الهواء راكد النسيم جامد العينين»، في حين تحتاج الصناعة إلى «رقة حال وحلاوة شمائل ولطافة معنى» فقد نصحه بالانصراف عن التصوُّف إلى ما كان فيه من التجارة بالقماش[2].

وأياً ما كانت دوافع أبي العتاهية لاعتناق الحياة النُسكية، وعلى الرغم من إنتاجه الغزير في الشعر التزهدي، فإن دار الإسلام لم تكتب اسمه في نهاية المطاف في سجل الزهاد والعباد والأولياء والصالحين خلافاً لصديقه علي بن ثابت. فهو لم ينضم اجتماعياً إلى واحدة من مدارس الزهد البغدادية ولم يُنشىء مدرسةً ولم يُعرف له تلاميذ. لقد غاب اسمه عن «حلية الأولياء» وعن «الصفوة» وعن طبقات الصوفية الكبرى منها أو الصغرى وغيرها من المصنفات التي أرّخت للحركة الزهدية. لقد اكتفوا بترئيسه على الشعر الزهدي. ففيه لمعت أصالته الشعرية وتجلّت فرادته الفكرية وتأسست شهرته التي امتدت على ما زعموا إلى القسطنطينية![3]

ديانة أبي العتاهية

ليس في ما بقي من شعر أبي العتاهية ما يثير الشك بانتمائه إلى الإسلام السائد في زمانه وفي بيئته، من قمة رأسه حتى أخمص قدميه. بل أنه مثّل بشعره الوعظي نوعاً من السلطة الروحية في موقع أقرب إلى أصحاب الحديث الذين يسميهم «أهل

---

(١) الأغاني، ج٤، ص٧٠.
(٢) الحصري، زهر الآداب، ج٣، ص٨٦٥.
(٣) الأغاني، ج٤، ص١٠٥.

الحديث والإخلاص»[1] منه إلى غيرهم. وكان في شبابه الأوّل قد طلب الحديث ورواه عن الأعمش في الكوفة. واسمه يبرز في سلسلة الرواة في حديثين نقلهما عن هذا الأخير. الأوّل منهما: «الرزق يأتي العبد في كل سيرةٍ سار، لا تقوى مُتّقٍ بزائده، وَلا فجورُ فاجرٍ بناقصه، بينه وبين العبد سترٌ والرزقُ طالبُه»[2]. ويقول النبي في الثاني «من صلّى بالليل حَسُن وجهه بالنهار!»[3] كما حدَّث عن مالك بحديثٍ اعتبره النقاد «مُنكراً» فلم ينقلوه[4]. وكان أولياؤه العَنَزيون ونعني مندل بن علي العنزي وأخاه حِبَّان بن علي العنزي من الفقهاء ورواة الحديث وأعيان الكوفة البارزين. وقد استقدمهما المهدي إلى بغداد حيث حدَّثا في مساجدها[5]. وفي بغداد لقي أبو العتاهية، في المرحلة الزهدية من حياته كما نحتمل، المحدث بقية بن الوليد (١٩٧/ ٨١٣) وكتب عنه كما يُظن[6]. وإن كان نقاد الرجال لا يحتجون بأبي العتاهية ولا يقيمون له وزناً كمحدِّث[7]، وصنَّفوا الحديث الثاني في الموضوعات[8]، فقد اهتم المحدثون بشعره وحفظوه في باب الرقائق. فبالحديث وصل بين مراهقته وشيخوخته. ولم يغب عن نقاد الأدب في القديم أثر الحديث النبوي في زهديات أبي العتاهية فتتبعوه وأشاروا إليه[9].

---

(١) أبو العتاهية، ديوان، ص١٩٨:

زاد حبي لقرب أهل المعاصي   دون أهل الحديث والإخلاصِ!

(٢) ابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص١٤٨.

(٣) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٠-١٧٥١.

(٤) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١، ص٢٤٥.

(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٦، ص٣٨١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٩، ص١٦٦ وج ١٥، ص٣٣١. العجلي أبو الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح الكوفي (٢٦١/ ٨٧٥)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، الطبعة الأولى ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ج١ص ٢٨١.

(٦) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٩١ و١٧٤٩.

(٧) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١، ص٢٤٥ «الإسناد إلى أبي العتاهية مُظلم وما علمت أحداً يحتج بأبي العتاهية».

(٨) ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٣٨٦/١٩٦٦، ج٢، ص١٠٩.

(٩) المبرِّد، الكامل، ج٢، ص١٠-١٢. الأغاني، ج٤، ص١٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٨٠. يقول ابن=

إلى ذلك نسب بعض الإخباريين لأبي العتاهية جملةً من المقالات تكوّن ما يشبه العقيدة الكلامية[1]. هذا مع أنه كان كما ذكروا من القائلين بترك «الجدل والمراء في الدين»، عبارة أشاروا بها إلى صناعة المتكلمين. نقلوا أنه كان يقول بال«توحيد». غير أنه كان يزعم أن الله أحدث جوهرين متضادين لا من شيء ومنهما بنى العالم هذه البنية. فالعالم حديث العين والصنعة لا محدث له ولجميع ما فيه إلا الله وحده. وأن الله عز وجل سيعيد كل شيء مما خلق على هذه الصنعة إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعاً[2]. في مسألة الصفات كان يرى «إن الله عز وجل لم يزل موصوفاً بالحي وإنه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»[3]. ومع قوله بالوعيد[4] كالمعتزلة فقد اعتقد كبشر المريسي أن «الاستطاعة مع الفعل»[5]. وذهب في المعارف إلى أنها «واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعاً»[6]. في مسألة أفعال العباد كان «مُجبّراً»[7] يعتقد «أن الله قضى السيئات والحسنات»[8]. بيد أنه كان يذهب إلى «أن الحوادث كلها خيرها وشرها مذ برأ الله العالم وإلى أن يبيده فلكية على مذهب المنجمين ما خلا الإرادة فقط»[9]. أما في الفروع فقد كان «يتشيع على مذهب الزيدية البترية المبتدعة» حسبما تُفصّل واحدة من الروايات[10]. أو كما تقول رواية أُخرى إنه كان «يتشيّع

=عبد البر في المقدمة التي وضعها للزهديات (الديوان، ص٣٧): «ونظم ما استفاده من أهل العلم من السنن وسيرة السلف الصالح».

(١) الأغاني، ج٤، ص٥-٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠. والمصنفان نقلا عن أصلٍ واحد إلا أن الأصبهاني سكت عن تفاصيل أوردها ابن العديم. غير أن بعض العبارات قد سقطت من رواية هذا الأخير في بعض المواضع.

(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠. الأغاني، ج٤، ص٥.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٥.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٠.

(٦) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٠. الأغاني، ج٤، ص٥-٦.

(٧) المصدر السابق، ج٤، ص٦.

(٨) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٩) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٠.

(١٠) الأغاني، ج٤، ص٦.

لآل رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يتنقص أحداً من أصحاب رسول الله ولا من أمهات المؤمنين»[١]. ولم يكن يرى الخروج على السلطان»[٢]. وفي بابٍ آخر كان من القائلين بـ«تحريم المكاسب»[٣] وخلع الدنيا والزهد فيها والتصوُّف والقناعة[٤].

وتفيد روايات مستقلة أن أحد أصحاب ابن أبي دؤاد، أحد مثيري مسألة خلق القرآن، سأل أبا العتاهية فيما يشبه الامتحان: «القرآن عندك مخلوق أم غير مخلوق؟ فقال: أسألتني عن الله أم عن غير الله؟ قال: عن غير الله. فأمسك. وأعاد عليه السؤال فأعاد عليه الجواب حتى فعل ذلك مراراً. فقال له: مالك لا تجيبني؟ فرد: قد أجبتُكَ ولكنك حمار!»[٥] يريد أن ما غير الله مخلوق. هكذا فهم ابن حجر الجواب[٦]. وبالضد من ذلك نسب إليه الطبري أبياتاً يهجو فيها ابن أبي دؤاد ويلومه على إثارة تلك المسألة[٧]. والحق أن الأبيات منحولة. فأبو العتاهية مات قبل ما سُمّي بالمحنة وقبل انقلاب المتوكل على ابن أبي دؤاد بربع قرن.

نعتقد أن الرواية عن عقيدة أبي العتاهية الكلامية صحيحة. وهي على كل حال قديمة جداً. هذا لأن أبا العتاهية لم يُحسب يوماً في المتكلمين وأهل النظر. فإذا كانت قد نسبت له مثل هذه المقالات، وفق الترتيب المألوف في مصنفات الكلام، كما لو كان أبا الهذيل أو النظّام، فذلك لا يمكن أن يكون قد حدث إلا في آخر حياته حين كان وجهاً من وجوه بغداد الثقافية، وإلا في الوقت والبيئة التي كانت قد أثيرت فيها تلك المسائل، ونعني عصر المأمون وبلاطه. وقُبيل ذلك وبُعيد ذلك

---

(١) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٢) الأغاني، ج٤ ص٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٠. العبارة في الرواية هي «بتحريم المكاسب على مذهب الزيدية». من الواضح أن الجملة «على مذهب الزيدية» هي تكملة لقوله «كان يتشيّع» إذ ليس تحريم المكاسب من عقائد الزيديين.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦٠.

(٥) الأغاني، ج٤، ص٨. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦١.

(٦) ابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص١٦٠.

(٧) الطبري، تاريخ، جIII^3، ص١٤١١.

حين انتشرت ثقافة الكلام في العراق وكان «كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم»، كما يقول الجاحظ[1]، فينتخب، ضمن إطار الاتجاهات الكبرى المهيمنة، ما يستحسنه في مذاهب رؤساء المتكلمين. وترينا الروايات المختلفة أبا العتاهية يتحكّك بالكلام وبالمتكلمين: ثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر اللذين يسخران منه وبشر المريسي الذي يحذره من معاشرة «المشبهين»[2]. كما نجد في شعره شيئاً من ألفاظ المتكلمين. وما خلا المقالة الطريفة بالجوهرين المحدثين فبعض المقالات المنسوبة إليه في الأصول هي اختيارات قمشها الشاعر من مذهب ثمامة والجاحظ. نفترض أنه كان يجد ضرورياً في المجالس أن يُدلي بدلوه بين الدلاء فيما يُطرح أمامه من المسائل. فتحصّل له من ذلك، في وقتٍ من الأوقات، هذا الخليط من الآراء. فقد عُرفَ عنه أنه كان مُذبذباً في مذهبه. يعتقد شيئاً فإذا سمع طاعناً عليه ترك اعتقاده وأخذ بغيره[3]. وهذه كانت حال الجميع من هواة الكلام تتغيّر آراؤهم بنسبة إلزام هذا الرئيس أو ذاك خصمه أو انقطاعه أمامه في حلقات المناظرة. فيما خص أبا العتاهية قد يكون هذا صحيحاً في المسائل الدقيقة. أما الخطوط العريضة، وصداها ثابتٌ في شعره، فتمثل تمثيلاً وفياً موقعه بالنسبة للاتجاهات الغالبة في آخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث.

كثيراً ما يذكر أبو التعاهية الله في شعره التزهدي ذكراً قرآني الألفاظ في الغالب. وأحياناً تأخذ أبياته شكل التسبيح والتحميد مما يُصلّى به في الموسم من غير أن تبرق فيها أية صبوة صوفية[4]. ومما كان المتكلمون يصطنعونه من الاحتجاج لإثبات الصانع في وجه الدهريين يقتبس مراراً استدلالهم بالشاهد على الغائب وبدليل الحركة والسكون. وله في ذلك أبيات مشهورة[5]:

فيا عجباً كيف يُعصى الإله أم كيف يجحده الجاحدُ
ولله في كل تحريكةٍ علينا وتسكينةٍ شاهدُ

(١) الجاحظ، الرد على النصارى، ص٣٢٠.
(٢) الأغاني، ج٤، ص٦ و٧ و٨٠.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٦. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.
(٤) أبو العتاهية، ديوان، ص١٠٤.
(٥) المصدر السابق، ص١٠٤.

وفـــي كـــل شـــيءٍ لـــه آيـــةٌ تـــدلُّ عـــلـــى أنـــه واحـــدُ!

ومثله قوله حيث يستعمل لفظ «الحوادث» بمعنى الأجسام المحدثة[1]:

يُـدبِّـرُ مـا تـرى مـلـكٌ عـزيـزٌ بـه شـهـدت حـوادثـه وغـابـا!

أو[2]:

وإنـا لـفـي صُـنْـعِ ظـاهـرٍ يـدلُّ عـلـى صـانـعٍ لا يُـرى!

ليس في شعره ما يوحي بأنه كان «مُشبِّهاً». بل هو أقرب إلى «التنزيه». وقولهم أنه كان يرى أن الله لا يدرك بالأبصار يندرج في هذا السياق. وأبياته في هذا المعنى كثيرة. منها قوله[3]:

وأنـك مـعـروفٌ ولـسـتَ بـمـوصـوفٍ وأنـك مـوجـودٌ ولـسـتَ بـمـحـدودِ!

وأنـــك ربٌّ لا تـــزالُ ولـــم تـــزل قـريـبـاً بـعـيـداً غـائـبـاً غـيـر مـفـقـودِ!

بخصوص «المعارف» ـ أو كما يقال أيضاً «المعرفة» ـ فالمقصود بالدرجة الأولى معرفة الخالق والتصديق بالرسل. وهي مسألة كان معاصروه من المتكلمين يطرحونها. وأبو نواس يلمح إليها في شعره: «وصرفتُ معرفتي إلى الإنكار!» ويبدو أن أبا العتاهية اقتبس في هذه المسألة مقالة الجاحظ أو ثمامة. فأبو عثمان، خلافاً لمعظم أهل الاعتزال، كان من القائلين أن المعرفة تحصل بالطبع، ضرورةً، عند النظر في الأدلة، وأن كل إنسان بالغ إذا ارتفعت عنه الموانع لا بد أن يعرف الله ووجوب بعثة الرسل[4] إلا إذا صرف معرفته كما يقول الحكمي إلى الإنكار. وأبو العتاهية يشير في أبيات له إلى ما يشبه هذا الرأي[5]:

سـبـحـان مـن لـم تـزل لـه حـجـجٌ قـامـت عـلـى خـلـقـه بـمـعـرفـتِـهِ

قـد عـلـمـوا أنـه الإلـه ولـكـن عـجـز الـعـالـمـون عـن صِـفـتـهِ!

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٤. وانظر أيضاً ص٤٩ و١٢٣.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني (جزء ١٢) كتاب النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مذكور، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢، ص٣١٦.

(٥) أبو العتاهية، ديوان، ص٨٧.

أقواله بالاستطاعة والإرادة والقضاء و«الفلكية»، مما يقع في مسألة «خلق الأفعال»، شتاتٌ يصعب التوفيق بين عناصره. من المؤكد أنه كان مُجبّراً كأصحاب الحديث. ونراه يحاول إقناع ثمامة بن أشرس، في مجلس، أمام المأمون، بأن «كل ما يفعله العباد من خيرٍ وشر فهو من الله» وأنه إذا حرَّك يده كان الله هو المحرِّك![1] وهذا المعتقد ثابت في شعره. فهو لا يفتأ يردد[2]:

إلى الله كُلُّ الأمر في الخلق كلِّهِ وليس إلى المخلوق شيءٌ من الأمر!

وأن مصائر البشر سبق بها القضاء[3]:

كلُّ نفسٍ ستُوفّى سَعيَها ولها ميقاتُ يوم قد وَجَبْ
جفَّت الأقلامُ من قبلُ بما ختم الله علينا وكَتَبْ!

وأن ما يصيب الإنسان من الخير أو الأذية فهو مما قدّره الله[4]:

الله يُنجي من المكروه لا حَذَري وكلُّ خيرٍ وشرٍ خُطَّ بالقدرِ!

وأن الأرزاق، كما ورد في الحديث الذي نقله، ليست مرهونة لا بالسعي والحيلة ولا بالكسل والحمق لكن بما قسم الله[5]:

إنما الناس كالبهائم في الرزقِ سواءٌ جهولهم والعليمُ
ليس حزمُ الفتى يجر له الرزقَ ولا عاجزاً يُعدُّ العديمُ!

وتنقل بعض المصادر أنه نقش على خاتمه «سيكون الذي قُضِيَ غضب العبدُ أو رَضيَ!»[6]

وفي أحد أبياته الطريفة يُشبه الآدميين، فَعلة الخير والشر، بالأجراء الذين يقومون بعمل لم يختاروه. يقول[7]:

ما الناسُ إلا آلةٌ مُعتملةٌ للخير والشر جميعاً فَعَلَةْ

---

(١) الأغاني، ج٤، ص٦.
(٢) أبو العتاهية، ديوان، ص١٧٤.
(٣) المصدر السابق، ص٢٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٦٨.
(٥) المصدر السابق، ص٣٤٠.
(٦) الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب، ج١، ص١٦٣. لا يصرح الشيخ بمصدره.
(٧) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص١٦٦. وهذا البيت فات شكري فيصل فهو ليس في الديوان.

هذا الموقف الجبري المنتشر جداً في شعره جرّ عليه فيما بعد رداً من المتكلم أبي سهل النوبختي «الرد على أبي العتاهية في التوحيد في شعره»[1].

غير أنه كواعظ يدعو إلى التوبة ومحاسبة النفس لا يستطيع إلا أن يمنح الإنسان الاستطاعة على الأفعال والمسؤولية عنها من حيث هي محل الطاعة والمعصية. وهو يلح على ذلك في شعره. ومما يقوله[2]:

ومسؤولةٌ يا نفسُ أنتِ فيسِّري   جواباً ليوم الحشر قبل سؤالِكِ!

ويكتمل التلفيق في آرائه بالمقالة الفلكية التي تجعل الحوادث في العالم، ما خلا الإرادة، مرتبطة بمواقع الكواكب والدورة الفلكية. وهو هنا ينطلق مما يُعزى إلى معاصريه ثمامة بن أشرس والجاحظ. فهذان المفكران كانا يقولان أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة وما سوى ذلك فهو من فعل الطبيعة[3]. وكأن أبا العتاهية، في تبسيط مُختزل، جعل الفلك مكان الطبيعة. وكان هذا مذهب الطبائعيين والمشتغلين بالتنجيم، وكانوا كثرةً، القائلين بأن الله فوّض إلى الفلك تدبير العالم. هذا مع أنه لم يُعرف عن أبي العتاهية اهتمام بعلم النجوم أو مخالطة المنجمين. وتندر جداً في شعره الإشارات إلى ألفاظهم ومصطلحاتهم.

فساد الدار وتحريم المكاسب

أما القول بتحريم المكاسب الذي يقترن بعقيدة فساد الدار ـ والمقصود بالدار دار الإسلام ـ فقد أخذ ينتشر في المدن في أواخر القرن بين العُبّاد و«القرّاء» والزهّاد الذين بدأ بعضهم يحمل لقب «الصوفي». وكان هذا المعتقد فاشياً في المانويين. انشقوا به عن الجماعة الزراعية التي ولد دينهم في حضنها. وكان مبررهم أن عمل الأرض هو أذية للأشجار ولما في الأرض من أجزاء النور. فترك

---

(١) النجاشي، رجال، ص٢٥. والداعي يوضحه مصنف الذريعة: إن أبا العتاهية «صرّح بالجبر في أشعاره. رده أبو سهل في كتابه هذا الذى نسبه إليه النجاشي والشيخ الطوسي»، آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران، ١٩٦٥، ج١٠، ص١٨٠.

(٢) أبو العتاهية، ديوان، ص٢٧٢.

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٧٣.

الصديقون منهم وجماعات كثيرة من زهاد بابل العمل في الزراعة واقتصر سعيهم على التسوُّل والصدقة. وبالعكس من ذلك، كان تحريم المكاسب في الإسلام رفضاً لأنماط العلاقات الاجتماعية المستجدة في المدن التي كانت آخذة في النمو السريع بفضل تحولها إلى مراكز تجارية كبرى. هذا التحول في المجال الإنتاجي أحدث تغييراً موازياً في القيم الاجتماعية وخلق تمايزات طبقية وثقافية عميقة وأثر على صيغ التدين وأنتج بيئة معينة على «الفساد» تآكلت معها قيم التكافل ووشائج الولاء والإكراهات المعروفة في البنى الاجتماعية التقليدية الصغيرة المتراصة. كان أهل الزهد يشعرون أنهم غرباء في المدينة التي بدت لهم كما لو أنها كما قالوا مزرعة لإبليس أو كنيف. من الصحيح أنهم برروا في الغالب ترك السعي بمبدأ «التوكل» وبالقول أن الله قد ضمن للإنسان رزقه. فسعي هذا الأخير لا يغير ما سبق به القضاء من قسمة الأرزاق. ونُقل عن شقيق البلخي وهو من معاصري أبي العتاهية، أنه كان يزعم أن «الحركة في الكسب معصية» لأن الحركة أي كسب المعيشة بالعمل المأجور في البناء أو بالتجارة أو بالصناعات أو بالزراعة أو بالخدمات أو بسواها من القطاعات تعبير عن شك في ضمان الله للرزق والكفاية[١]. غير أن ذلك لا يخفي الأسباب الاقتصادية والسياسية. فترك العمل والتبني الطوعي لاقتصاد الصدقة هو في نهاية المطاف رفض صريح لاقتصاد المدن وقيم التبادل التجاري. وكذلك القول بفساد الدار فهو عدم اعتراف بالسلطة السياسية (الإمام) بما هي المركز المرجعي والجهة الضامنة لصلاح الأمة بحسن تطبيق الشريعة وتوزيع الثروة وبإقامة نظام العدل. أن الأئمة جائرون وظلمة. وبفسادهم فسدت الدار وفسدت العقود. والانخراط في اقتصاد الدار يحول الناس إلى أعوان للظالمين. يكتب الأشعري: «فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات وقالوا لا يجوز بيعٌ ولا شرى حتى يظهر الإمام على الدار ويقسمها لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها ولكون الغصب والظلم فيها»[٢]. ويؤثر عن

---

(١) الحارث المحاسبي، كتاب المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص٦١.

(٢) الأشعري، مقالات، ص٤٦٧.

عبدك الصوفي، معاصر أبي العتاهية وأول من حمل لقب الصوفي على ما يُروى، وكان من أشهر القائلين بفساد الدار وتحريم المكاسب وأوائلهم، أن المعاملات لا تحل إلا بـ«إمام عادل» ومن غير إمام عادل فالدار حرام ومعاملة أهلها حرام»[1]. وكان عبدك يأكل الرمانة بقشرها مخافة أن يُلتقط القشر فيستعمل في دبغ أحذية «الجند والظلمة»[2]. وشقيق البلخي نفسه، مع قوله بالتوكل، كان يبرر ترك المكاسب بفساد الخاصة أي العلماء والزهاد والغزاة والتجار والسلطان: «وأما السلطان فهم الرعاة فإذا كان الراعي هو الذئب فالذئب ما يجد يأكل»[3]. ومال إلى هذا القول بعض معتزلة بغداد[4] ممن يتشيَّع ويتزهَّد، وبعض رواة الحديث من الكوفيين من أصحاب سفيان الثوري من غير أن يذهبوا به إلى مآلاته الأخيرة. وخلاصة الدعوى أنه بسبب الجور والغصب والضرائب والغش عمّ الحرامُ البيعَ والشراء والصناعات والحرث ففسدت فيها العقود وتعذَّر الحلال. وعلى هامش فقه الكسب، كانت المواقف تتراوح بين التيقُّظ (أي الوقوف عند اشتباه الأمور) والتورُّع (أي ترك المكاسب الحلال مخافة الوقوع في المكاسب الحرام) أو التحريم الكامل أو التحريم الجزئي. غير أن القول بفساد الدار إذا أداهم إلى تحريم المكاسب فهو لم يقترن عند الكثير منهم بالخروج على السلطان وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه في الزمن الذهبي الأوَّل لكن بما يشبه الهجرة. فسَعَوا، بانتظار يوم القيامة، إلى تكوين مجتمعات صغيرة خارج المدن. كثيرٌ منهم ترك المدينة إلى الرباطات والأرياف والثغور حيث كانوا يكسبون من الغزو والجهاد أو العمل في الحقول. وكان منهم من لا يسعى إلا في القوت. ومنهم من لا يأكل إلا مما ينتجه بيديه أو يجنيه من السهول المباحة أو يحصله من تأجير نفسه في مواسم الحصاد أو يلتقطه من الطرقات والمزابل[5]. أما الذين لم يهاجروا وأكثرهم من أهل الفسولة والكسل ومبغضي العمل فكانوا يلجأون إلى التسول والأكل من كسب غيرهم كي لا يقع عليهم جرمه، جاعلين من المسكنة نوعاً من الضريبة على الدخل، كما

---

(١) الملطي، التنبيه والرد، ص٩٣.

(٢) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج١، ص٤٢٦.

(٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٣، ص١٤٠.

(٤) الأشعري، مقالات، ص٤٦٨.

(٥) تفاصيل ذلك لدى الحارث المحاسبي، كتاب المكاسب والورع.

لاحظ الجاحظ[1] ومن بعده الأشعري[2] وابن وحشية الذي سيسلقهم في الفلاحة النبطية بلسانٍ حديد.

لم يكن أبو العتاهية لا من هؤلاء ولا من هؤلاء. لم يكن له دخلٌ إلا ما يستفيده من هذا الخليفة أو ذاك «المسلَّط» كما كان يسمي أصحاب النفوذ. ومثل هذا الأكل على مائدة السلطان كان محرماً لدى بعض المتزهدين ومُستكرهاً عند جميعهم. فقول أبي العتاهية بفساد الدار وتحريم المكاسب لا يتعدى الزخرفة والزينة المكتسبة من الخطاب التزهدي. إلا أننا نجد في شعره أصداءً لتلك الآراء والمواقف. فهو يثير مسألة المكاسب وفساد الزمان في شعره الاجتماعي مع تبشيره بالتوكل وبالقناعة. وهو من الشعراء القلائل جداً الذين التفتوا في دار الإسلام إلى المسألة الاجتماعية. إنه يربط بين دروس الشريعة وامحاء العهود بعد النبي وبين انصراف البعض إلى تكديس الأموال من غير حل في حين أن الفقر يرهق الأرامل والأيتام. يقول[3]:

فَلِعبرةٍ أُخِّرتَ للزمن الذي ... هلك الأراملُ فيه والأيتامُ
زمنٌ مكاسبُ أهله مدخولةٌ ... دخلاً فروع أصوله الآثامُ!

أو[4]:

طغى الناس من بعد النبي محمدٍ ... فقد درست بعد النبي الشرائعُ (...)
وإن بطون المُكثرات كأنما ... ينقنقُ في أجوافهن الضفادعُ
فما يعرف العطشان من طال ريُّه ... وما يعرف الشبعان من هو جائعُ

أو[5]:

فَسَدَ الناسُ جميعاً فأمسى ... خيرهم من كفَّ عنا أذاهُ!

وفي إحدى القصائد يتوجه إلى الخليفة مباشرةً واصفاً له حال الرعية البائسة

(١) الجاحظ، الحيوان، ج١، ص٢١٩-٢٢٠.
(٢) الأشعري، مقالات، ص٤٦٨.
(٣) أبو العتاهية، ديوان، ص٣٥١.
(٤) المصدر السابق، ص٢١٦-٢١٧.
(٥) المصدر السابق، ص٤١٦.

وغلاء الأسعار و«البطون الجائعة والجسوم العارية»[1]. وفي قصيدة أُخرى لافتة، لا نتبيَّن الجهة المعنية فيها، يثور على «سُلاّب أكسية الأرامل واليتامى والكهول» ممن أهمل «أثر الرسول» واشتغل بجمع الأموال من «الخيانة والغلول»[2]. وفي مواضع أُخرى يُنبِّه ممدوحيه من الأعيان ممَّن يتوسلهم في حاجاته إلى فساد العلاقة بين الطبقات الاجتماعية. ثمَّة من جهة «ملوك» ـ أي أثرياء ـ مزهوون تيَّاهون ومن جهة «مساكين» يطلبون الصدقة ورؤوسهم مخفوضة. تفاقم الثروة مقابل تفاقم الفقر. لهؤلاء أخلاق ولهؤلاء أخلاق أُخرى. يقول[3]:

هذا زمانٌ ألحَّ الناسُ فيه على ... زهو الملوك وأخلاق المساكينِ

ومرّة أُخرى[4]:

هذا زمانٌ قد تعوَّد أهله ... تيهَ الملوك وفعلَ من يتصدَّقُ!

شيعي زيدي

يصح الاحتمال، لجهة الفروع، أنه كان يتشيَّع كأكثر أهل الكوفة وكأحد مواليه العنزيين. فقد نُقِلَ أن المحدث حِبّان العنزي كان يميل إلى التشيُّع[5]. تزعم المصادر الإمامية أن الشاعر نفسه كان إمامياً[6] وأنه التقى بالرضا وأنشده شعره[7]. نستبعد انتسابه إلى الإماميين. فالجرح الشيعي وهوى أهل البيت غائبان غياباً كاملاً عن شعره. قد يكون قد التقى بالرضا حين كان الرضا متصلاً بالمأمون من غير أن يكون من أصحاب الإمام ومريديه. والأرجح أنه كان يميل فعلاً إلى ذلك التيار الزيدي الذي فشا في الكوفة آنذاك في أصحاب الحديث والفقهاء ثم في مدارس الاعتزال ببغداد. قريبون جداً من الأحناف، يمسحون على الخفين ويحللون النبيذ ويعترفون بحق «آل رسول الله» بوراثة الخلافة مع إثبات خلافة أبي بكر وعمر

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٩-٤٤١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص٥٨٢.

(٥) ابن حبان، كتاب الثقات، ج٦، ص٢٤١.

(٦) آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٠، ص١٨٠.

(٧) الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب، ج١، ص١٦٣-١٦٤. لا يصرح الشيخ بمصدره.

وعدم «رفض» أمهات المؤمنين[1]. وأبو العتاهية يذكر في إحدى قصائده «أهل التقى بعد النبي»: أبا بكر وعمر وعثمان الذين «جاءت بفضلهم الآيات والسور»[2]. إلا أن هذه الميول الزيدية لدى أبي العتاهية كانت قَعَديّة ولم تكن لتتجاوز الفقه والعبادات ولم يترتّب عليها أية التزامات سياسية. وهذا معنى قولهم أنه لم يكن يؤيد الخروج على السلطان. فقد طارد المهدي والرشيد الدعاة الزيديين مطاردة عنيفة. ولا نعتقد أن الشاعر البلاطي، وقد التقى في السجن كما يروي بأحد هؤلاء الدعاة وشهد مرعوباً مقتله[3]، كان يجرؤ على الاتصال بهم أو العمل معهم.

ما يلفت الانتباه في جملة الآراء المنسوبة لأبي العتاهية هو القول بالجوهرين أو الأصلين. ونجد في شعره صدىً أخلاقياً لهذه الثانوية الفيزيائية. يقول في الأرجوزة «ذات الأمثال»[4]:

لكل إنسانٍ طبيعتان   خيرٌ وشرٌ وهما ضدان!

وقبل هذا البيت يقرّر أن «لكل شيءٍ معدنٌ وجوهرُ» في مقادير مختلفة وأن «كل شيءٍ لاحقٌ بجوهره»[5]. ومع أن لفظي «معدن» و«جوهر» كان لها عند المتكلمين آنذاك دلالة بالأحرى فيزيائية وتذكر بمقولة العنصرين المبدأين، فبقية الأبيات تنحو باتجاه دينامية نفسية.

ويقول في إحدى القصائد[6]:

لكل امرئٍ رأيان رأيٌ يكفُّهُ   عن الشيء أحياناً ورأيٌ ينازعُ

وفي مكان آخر[7]:

ولي في خصال الخير ضدٌّ معاندٌ   يُثبِّطني عنها إذا ما نويتها!

---

(١) النوبختي، فرق، ص٣١-٣٢.

(٢) أبو العتاهية، ديوان، ص١٥٤.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٩٢-٩٣.

(٤) أبو العتاهية، ديوان، ص٤٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص٤٤٩.

(٦) المصدر السابق، ص٢١٧.

(٧) المصدر السابق، ص٨٦.

وفي موضع ثالث يُدخل لفظي «النور» و«الظلماء» في تسمية الصراع النفسي بين النزعة إلى الخير والنزعة إلى المعصية[1]:

لم تقتحم بي دواعي النفس معصيةً   إلا بيني وبين النور ظلماءُ!

إذا كان وجود هذه الثانوية الأخلاقية طبيعياً في الشعر الوعظي وكان متحصلاً عن الاستبطان ومعاذلة النفس وهو بارز في شعر أبي العتاهية، وكان يمكن حمل الضد أو العدو على إبليس أو الشيطان الرجيم، فإن ذلك لا ينفي تأثر أبي العتاهية بمذاهب الثانويين في ثانويته التكوينية. وهذا لا يُستغرب في القرن الثاني. ومن غير المستبعد أن يكون أبو العتاهية قد التقى بالمانويين أو سواهم من الثانويين في الكوفة أو في قرى السواد كما ذكرنا من قبل.

وعلى الجملة فهذه المقالات كانت رائجة في آخر القرن. وعلاقة أبي العتاهية ببعضها ظرفية. فيما بين المهدي فالرشيد وبين المأمون تذبذب أبو العتاهية بين دين السلطة ودين العامة، بين المعتزلة وبين أصحاب الحديث. ولم يُحسب لا في المعتزلة ولا في الجهمية ولا في المرجئة. بل كان أقرب إلى «الحشوية». إن موقعه المذهبي الغالب، بالنسبة لمجمل الاتجاهات التي عرفها القرن الثاني، يستوي من صباه إلى شيخوخته في الجهة المحافظة إلى جانب أصحاب الحديث الكوفيين.

الزنديق

على الرغم من ذلك فقد ظُنَّت بدين أبي العتاهية الظنون. والأخبار عن ذلك شتّى. بعضها يتناول المرحلة الغرامية من حياته ويشير بالزندقة لا إلى عقيدة فكرية أو مذهب ديني لكن إلى تهاون شاعر الغزل بالمقدسات. من ذلك قوله في عُتبة[2]:

يا ربِّ لو أنسيتنيها وهي   في جنّة الفردوس لم أنسها!

وقوله[3]:

إنّ المليك رآك أحـ   ـسن خلقه ورأى جمالَكْ

فحذا بقدرة نفسه   حورَ الجنان على مثالِكْ!

---

(١) المصدر السابق، ص٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦٦. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٥. الأغاني، ج٤، ص٥١.

(٣) أبو العتاهية، ديوان، ص٦١٩.ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٥. الأغاني، ج٤، ص٥١.

ومما يجري المجرى نفسه قوله[1]:

والـلـه لـولا أن أخـاف الـردى لـقـلـتُ لـبَّـيـكِ وسُـبـحـانـكْ!

وقوله في عتبة[2]:

يـا عُـتـبُ مـا أنـتِ إلا بـدعـةٌ خُـلـقـت من غير طيـنٍ وخلـقُ الناس من طيـنِ!

ففي الأبيات الثلاثة الأولى، كما علّق القاص منصور بن عمار، تهاون بالجنة وابتذال في ذكرها وتهاون بقدرة الله الذي لا يحتاج إلى مثال[3]. أما الأبيات الأخرى فقد شطح فيها وخرج في الأوّل منها إلى ما يشبه الشرك[4].

ونقلوا ـ مما يُصنّف في شطح أهل المجون وتظرّفهم البارد ـ أنه سُمع يقول: «قرأتُ البارحة «عم يتساءلون» (سورة النبأ) ثم قلت قصيدة أحسن منها!»[5]، وأنه أنشد وهو يشير إلى السماء[6]:

إذا ما استجَزْتَ الشّكَّ في بعض ما ترى فـمـا لا تـراه الـدّهـر أمـضـى وأجـوزُ!

فهو هنا كالسمنيين يشك بالصانع لأنه لا يقع تحت الحواس.

هذا كان في زمان العشق. أما فيما تعلّق بالفترة الأخيرة من حياته فيذكر مصنف الأغاني: «وكان قوم من أهل عصره ينسبونه إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ويحتجون بأن شعره إنما هو في ذكر الموت والفناء دون ذكر النشور والمعاد»[7]، وأن منصور بن عمار كان يقول: «أبو العتاهية زنديق! أما ترونه لا يذكر في شعره الجنة ولا النار وإنما يذكر الموت فقط!»[8].

---

(١) أبو العتاهية، ديوان، ص٦٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٦٥٢.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٥١.

(٤) من الغريب أن خصوم أبي العتاهية لم يعلّقوا على هذا البيت. وكان الشاعر نفسه هو الذي سيندم عليه في آخر حياته. يروي أنه كان يطوف بالبيت ويقول يا رب اغفر لي فسمع قائلاً يقول له لا ولا كرامة! ويذكره بالبيت، ابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص١٥.

(٥) الأغاني، ج٤، ص٣٤.

(٦) ابن قتيبة الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٤-٧٩٥.

(٧) الأغاني، ج٤ ص٢.

(٨) المصدر السابق، ج٤، ص٣٤. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٢. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٢٢٩.

وخلافاً لذلك ظنّ ابن المعتز أن أبا العتاهية كان في الواقع «ثانوياً» وأنه «خبيث الدين يذهب مذهب الثنوية»[1] واتهمه بـ«الإلحاد»[2]. نعتقد أن الذي أخرج من ابن المعتز هذا الظن هو ما وجد في عقيدة الشاعر الكلامية من القول بالجوهرين.

أما عن موقف الإدارة من هذه الشائعات فقد نُقل عن ابنه محمد أن جارتهم رأت أباه ليلةً يقنت على سطحه فأشاعت أنه يكلم القمر. ووصل الخبر إلى حمدويه صاحب الزنادقة فوضعه تحت المراقبة فتبيّن له أنه بريء[3]. وقيل أن حمدويه شك بدينه وأراد أخذه «ففزع من ذلك وقعد حجاماً»[4]. وقيل أيضاً أنه أوقف على الزندقة في طوس في آخر أيام الرشيد شتاء عام ١٩٣/ ٨٠٩. شهد عليه رجل بالزندقة فحبس. ولما لم يجدوا شاهداً ثانياً أطلقوه[5]. وكان الرشيد ربما واجهه بالشائعات حول دينه فيقول له متسائلاً: «الناس يزعمون أنك زنديق؟!»[6].

هذه الأخبار التي يختلط فيها التأويل النمطي للزندقة بالحكاية الطائشة لا يبقى منها شيءٌ كثيرٌ عند التمحيص. من الثابت أن الشبهات حول سريرة الشاعر الدينية قد أُثيرت في بغداد. لكن هذه الشبهات إنما تولّدت على أثر تحوله إلى الزهد لا قبل ذلك. فهي غير ذات صلة بما قيل عن مجونه في الكوفة في شبابه أو بغزله بعتبة في العقدين السادس والسابع من القرن. فنحنُ لا نجد لها صدىً فيما هجاه به كلٌ من والبة بن الحباب وأبي قابوس. وما أُثير حول الأبيات الغزلية يبدو أنه أُثير على هامش الخصومة بين القاص والشاعر بعدما هجر أبو العتاهية الغزل كأنما أُريد منه إيجاد جذور للزندقة في ماضي الزاهد وإقامة البرهان أنه فاسد الدين أوّلاً وآخراً. استخفافه المزعوم بالقرآن وما نُحله من الشك السمني لا يؤخذ به لنفور سيرة الشاعر عنه ولما في شعره مما ذكرناه مما ينقضه. وبه كان يواجه الرشيد

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢٨ و٣٦٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص٧٩.

(٣) الأغاني، ج٤، ص٣٥. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٤) الأغاني، ج٤، ص٧. بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٠.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦١.

(٦) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦١-١٧٦٢.

وسواه ممن يُعرّض به[1]. وتلك الشائعات غير ذات صلة أخيراً بعقيدته الكلامية المتأخرة إلا بطبيعة الحال عند اللاحقين مثل ابن المعتز. وهي لم تؤثر على علاقته بالسلطة ولم تأخذها الإدارة بعين الاعتبار. فالحكايات عن ملاحقة حمدويه له غير صحيحة. فحمدويه كان قد كُلِّف بملاحقة الزنادقة سنة ١٦٨/ ٧٨٤ ولمدة سنة واحدة. في هذا الوقت لم يكن أبو العتاهية قد اضطلع بعد بتمثيل دور الحجام على مسرح الزهد. وكان من المقبولين في بلاط المهدي لا يعكر صفو علاقته بالخليفة إلا قصة عتبة.

بيد أن ما يقوله مصنف الأغاني من اشتباه بعض معاصري الشاعر بإنكار هذا الأخير لمعتقد البعث صحيح بصرف النظر عما في هذه الدعوى من الصحة أو الفساد. فهذا هو فعلاً ما كان يُشنَّع به عليه من الزندقة في العقود الثلاثة الأخيرة من حياته. صحيح أن بعضهم يرد موقف منصور بن عمار من أبي العتاهية إلى خصومة شخصية سببها أن الشاعر كان يتهم القاص بالسطو على قصص سواه. قالوا ولما ذكّر أبو العتاهية خصمه بيوم الحساب ندم هذا الأخير وقال للحضور: «أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث! ومن اعترف بذلك فقد برىء مما قذف به»[2]. غير أن منصور بن عمار لم يكن الوحيد الذي شكك بديانة أبي العتاهية. فالأصداء نفسها نجدها في قصيدة لإبراهيم بن المهدي الذي كان صديقاً للشاعر.

يخاطب ابن المهدي أبا العتاهية قائلاً[3]:

إن المنية أمهلتكَ عتاهيْ ... والموتُ لا يسهو وقلبُكَ ساهي

يا ويحَ ذا البشر الضعيف أما له ... عن غيِّه قبل الممات تناهي

وُكِلتَ بالدنيا تبكّيها وتنـ ... ـدبها وأنت عن القيامة لاهي

العيشُ حلوٌ والمنون مريرةٌ ... والدار دارُ تفاخرٍ وتباهِ

فاجعل لنفسك دونها شُغلاً ولا ... تتجاهلنْ لها فإنَّك داهي

لا يُعجِبنَّكَ أن يُقال مُفوّهٌ ... حسنُ البلاغة أو عريضُ الجاهِ

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٧٦١-١٧٦٢. الأغاني، ج٤، ص٣٥.

(٢) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٦٢.

(٣) الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٤٧-٤٨.

أَصلح فساداً من سريرتك التي ... تلهو بها وارهَبْ مقام اللّه!
ما الزهدُ من رجلٍ ألدَّ مُكذِّبٍ ... بالبعث غير ضلالةٍ وسفاهِ
وأرى المقالةَ غير صالحةٍ وإنْ ... أظهرتَ غير مقالةِ الأوّاهِ
إنـي رأيتكَ مظهراً لزهادةٍ ... نَحتاجُ منكَ لها إلى أشباهِ
إنْ كان لبسُ الصوفِ حجَّتك التي ... تدعو النجاة فإنني لكَ ناهي
ما في يديك من اللباسِ، إذا غوت ... منكَ السريرةُ، غير حبلٍ واهي
لا شيءَ يُقبلُ منكَ إلاّ ما به ... حكمَت عليكَ نواطقُ الأفواهِ
والأمر بعدُ عليك ويحكَ واسعٌ ... ما لم تُسوِّ إلهنا بإلهِ!

إبراهيم بن المهدي، كسواه، يطالب أبا العتاهية بإعطاء المثل الحي في الزهد دون الاكتفاء بزي الزهاد. ويذكره بأن لبس الصوف لا يُنجي الإنسان إذا كانت سريرته فاسدة. ويلاحظ أن «عتاهي» يحرص على أن يكون له عند الناس ما سيسميه ابن الجوزي «ناموس» وشهرة وجاه. إلى هذه التهم بالمراءاة والزهد الكاذب وفساد السريرة يضيف ابن المهدي تهمة التكذيب بالبعث وأن الشاعر يكتفي بالبكاء على الدنيا مُهملاً القيامة. ويرى أن مقالته هذه مخالفة لمقالة «الأوّاه» أي إبراهيم (هود ٧٥ والتوبة ١١٤). ومقالة الأوّاه هي «الحنيفية» التي توصف بأنها «سمحة» و«سهلة» و«واسعة» تُغفر بحسبها الآثام ما خلا الشرك بالله (البيت الأخير). قد نفهم الأسباب التي تدعو الأمير لتوبيخ صديقه. فهو قد مثّل طيلة حياته وسطاً ثقافياً هو ما يُدعى، منظوراً إليه بمنظار ديني، وسط «أبناء الدنيا» المتظللين بالحنيفية السمحة. وأبو العتاهية ينغص بذكر الموت على هؤلاء مسراتهم. وكان ربما عمد إلى ذلك وطلبه[1]. لكن التهمة بإنكار البعث واضحة وصريحة. وهذا هو بالضبط ما يشير إليه مصنف الأغاني فيما سقناه عنه سابقاً. إذا كان هذا هو الانطباع الذي تركته قصائد أبي العتاهية الزهدية على بعض معاصريه، فهل لهذا الانطباع ما يبرره موضوعياً؟

(١) أُنظر حكايته بهذا المعنى مع الرشيد، الأغاني، ج٤، ص١٠٢-١٠٤.

إذا كان ما بقي من زهديات أبي العتاهية يمثل تمثيلاً وفياً فلسفته، على الرغم من أنه لا يتيح لنا متابعة التطور الذي يمكن أن تكون قد عرفته هذه الزهديات، فدعوى إبراهيم بن المهدي بأن أبا العتاهية يسكت عن ذكر القيامة والبعث غير صحيحة. مثل هذه التهم أثارت غضب ابن عبد البر واستياءه واعتبرها «افتراء» من عمل أهل الفسق[1]. غير أنها ليست كذلك إذا وضعت في إطارها الزماني.

عندما دخل أبو العتاهية في سلك الزاهدين، سواءٌ تعلّق الأمر بالزي والمظهر أو بالخطاب والدعوة، إنما وضع نفسه في تيار كان قائماً مستوياً في النصف الثاني من القرن ومزدهراً في البصرة وفي الكوفة وخاصة في العاصمة. فبغداد التي كانت في مرحلة نمو اقتصادي مضطرد، تتراكم فيها الثروات وتتمدّد بالعمران وتزداد وارداتها التجارية وتتسع آفاقها المعرفية وترفل بالترف، ترف ما بعد التاريخ، من غير أن تخلف فيها موجة المجون المنحسرة كآبة ما بعد الأعياد، نشطت فيها مدارس زهدية متنوعة. منها مدرسة القصاصين ـ الوعاظ التي كان لها أكبر الأثر في تربية الجموع. ومنها مدرسة أصحاب الحديث الذين اهتموا بجمع أحاديث الزهد. ومنها مدرسة العباد السائحين وكان لبعضهم من السلطة الرمزية ما يوازي سلطة الخليفة؛ و«الملك في زي مسكين» الذي يضعه أبو العتاهية مقابل الخليفة[2] هو لا شك ظل أحدهم. ومنها مدرسة الشعر الحكمي من عبد الله بن عبد الأعلى إلى سابق البربري إلى صالح بن عبد القدوس. وقد عاصر الشاعر في بغداد وغيرها من أمصار الإسلام عدداً كبيراً من الزهاد والنساك ممن سجّلت طبقات الصوفيين وتراجم الرجال أسماءهم وسيرهم وأقوالهم. ومما لا شك فيه أن معظم الأغراض التي تناولها أبو العتاهية في قصائده الزهدية بما في ذلك ذكر الموت «هادم اللذات ومفرق الجماعات»، وزيارة القبور ومخاطبة سكانها، ومعاذلة النفس، وذم الدنيا الفانية، والاستعبار بمن مضى من الملوك والأقيال وبما مرّ من القرون، وتوهُّم يوم الحساب، كل ذلك كان معروفاً في الأثر ومطروقاً في هذه المدارس، تغذوه

---

(١) أبو العتاهية، ديوان، مقدمة، ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩٢:

إذا أردتَ شريف الناس كلهم ... فانظر إلى ملكٍ في زي مسكين!

الروافد الثقافية المختلفة. وفي كثيرٍ من الأحيان اكتفى الشاعر بنظمه شعراً. وبعض ما أُضيف إليه من الشعر يُنسب إلى سواه كما لو كان من المشاع. فموارده، على ما تسمح لنا به الرؤية، لا تفيض عن الأثر. يؤثر عن محمد بن أبي العتاهية قوله أن أباه «لم يكن يقدِّم على علوم الأوائل من الهند والروم وأهل فارس علماً ولا يزيد على حكمتهم شيئاً»[(١)]. غير أننا لا نعثر في شعره من هذا كله إلا ما كان قد دخل في المشاع الثقافي العام مثل استلهامه في رثاء صديقه علي بن ثابت أقوال الفلاسفة أمام جثمان الإسكندر[(٢)] وهو نص كان كثير الذيوع والانتشار، ومثل أقوال منسوبة للمسيح[(٣)]، ومثل ما كان يتوارثه الشعراء منذ عدي بن زيد. وفي الأصل لم يكن للجرار الكوفي ثقافة معاصره أبان اللاحقي ولا اتساع المعرفة الذي ميَّز صديقه أبا نواس. ولا يتبيَّن من شعره أنه قرأ الأناجيل أو التوراة أو الأدبيات الهندية أو الحكم التي كانت تنسب للفلاسفة، وإن كان وصول أصداء شفوية منها إليه محتملاً. وعلى الجملة فهو لم يجدد في الأدب الزهدي ولا تجاوز الحدود التي وضعتها شرطة الخطاب الزهدي إلا في باب واحد هو باب الموت حيث أكثر جداً وأغربَ وشذَّ فكان له فيه ما يصح تسميته فلسفة بالمعنى العريض.

لم يكن الموت يمثل في الأدب الزهدي التقليدي مشكلة. وإذا شكَّل التذكير بالموت واحداً من أهم أغراض هذا الأدب فبالدرجة الأولى بغاية التذكير بالمعاد وبهدف تعجيل التوبة. على الإنسان أن يتذكر أنه مائت، وأن أجله قد يأتي في كل لحظة. لذا عليه أن يكون على استعداد دائم لملاقاة وجه ربه متزوداً بالتقوى والعمل الصالح. كان القصاصون مثلاً يطلقون لمخيلتهم العنان في وصف عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والحياة الشبحية التي يحياها الأموات في القبور وأهوال القيامة والنفخة في الصور وعذاب أهل النار في مقابل نعيم الجنة وقصورها وحورياتها من ذوات الأعجاز الضخمة مثل ما صوَّر ذلك الحارث المحاسبي في كتاب التوهم. وعلى مسارحهم الشعبية يبدو الموت كمظهر من مظاهر جبروت الواحد القهّار. يمثله ملاك يسترد أرواح الناس إذا انقضت مدة بقائهم المحددة في

---

(١) بغية الطلب، ج٤، ص١٧٥٩.

(٢) أبو العتاهية، ديوان، ص٤٤٢.

(٣) مثل قوله (ديوان، ص٤٦٦): «يحل قلب المرء حيث ماله»، وقوله (ديوان، ص٤٥٨) «تدان يوماً كما تدينُ»، وانظر أيضاً ما يذكره ابن عبد البر (ديوان، ص٤٣٠).

اللوح المحفوظ. وأدبياتهم في هذا الغرض، على ما فيها من رغبة في إثارة الرهبة والانفعالات العنيفة الباعثة على التوبة، متفائلة ومطمئنة إلى الغفران والرحمة. الأمر مختلف عند أبي العتاهية الذي كان كشاعر شعبي يحتل منبراً منعزلاً ومحاذياً لمنابر القصاصين. إن التذكير بالموت يتجاوز عنده التذكير بالآخرة وبهوان الدنيا وبالاستعداد ليوم الحساب. فالموت هو مشكلته الكبرى وهاجسه الأعظم. وعلى هذه المشكلة بنى رؤية تكاد تكون عدمية للحياة.

ليس الموت هو اللحظة التي ينتزع فيها الملاك الروح من الجسد أو العودة إلى الباري كما في الاعتقاد التقليدي. إنه عند الشاعر أقرب إلى البلى والانعدام بالمعنى الفيزيائي. فهو بحسبه كامن في قلب الحياة. وهو مرض الحياة. وعَلَمُه يلوح بين عيني كل حيٍّ[1]. لقد رأى الموت في كل شيء ولم يَرَ شيئاً إلا من خلال عينه التي تراقب الأحياء وتترصدهم وتحصي أنفاسهم. إذا أشرقت الشمس فإنما تصبح الإنسان بالموت! وإذا غابت مسَّته بالهلاك![2] يراه في ساعات الليل والنهار. وفي هبوب الريح. وفي نجوم المساء. وفي طلوع الهلال. بل في «حرك الخطى»! بل في التنفس! بل في طرفة العين! كل ذلك يَنعى إليه نفسه. يشبه الشاعر الموت بالنار التي تملأ الأرض وتجوس كل بلاد. وأحياناً يعتبر الموت «داء» لا دواء له. ويتأتى له أن يرى في استدارة الليل والنهار أيدٍ تزرع الأمم وتحصدها، في تشبيه تقليدي. إلا أنه في صورة لم يُسبق إليها رأى رحىً تطحن البشر وكل ما هب ودب![3] وكثيراً ما يستعير من المتكلمين لفظتي الحركة والسكون ليصف بهما عمل الفناء الخفي اليومي في الإنسان الذي يبلى كما يبلى الثوب، لحظةً بعد لحظةٍ، في «حركاتٍ كأنهن سكون»[4]. إلا أنه يلجأ بشكل منهجي إلى ألفاظ

---

(١) المصدر السابق، ص٩٨:

بين عيني كل حي عَلَمُ الموت يلوح!

(٢) المصدر السابق، ص١٠٥:

يا موتُ يا موتُ صبَّحتنا بك الشمسُ ومسَّت كواكبُ الأسدِ!

(٣) المصدر السابق، ص٣٨١:

الناسُ في غفلاتهم ورحى المنية تطحنُ!

(٤) المصدر السابق، ص٣٧٤:

ولمرِّ الفناء في كل يومٍ حركاتٌ كأنهن سكونُ!=

«النماء» و«الزيادة» يترجم بها عن الحياة، و«النقصان» أو «النقص» يعبر بهما عن الموت. في الأصل هذه الألفاظ كانت مما يستعمله الفلكيون القائلون منهم بالأدوار على الطريقة الهندية والطبائعيون في باب «الكون والفساد». إلا أنها عند ابي العتاهية تلحق بالمقادير. والفكرة تبدو بسيطة وتعتمد على القول أن أعمار الناس أو حياتهم محدَّدة أقدارها، سواءً كان ذلك في اللوح المحفوظ كما ينص الاعتقاد التقليدي، أم بالطوالع الفلكية و«ساعات المواليد» التي يشير إليها الشاعر في أحد أبياته[1]. إننا أمام ساعة رملية وتمثُّل اقتصادي للحياة: حين يظن الإنسان إذا اعتبر القسم الأسفل أنه يزداد وينمو كلما تقدم به العمر وجمع من الأيام والسنين إنما هو في الواقع يُنتقص إذا انتبه إلى القسم الأعلى! فما يتوهمه الإنسان الزيادة هو عند التحقيق النقص[2]. فالإنسان حين يولد يتجه مباشرةً نحو الموت[3] ويخسر كل ساعة تمر به ويقترب أكثر فأكثر من الوفاة التي تحدث عند «استكمال العِدَّة» ونفاد الكمية![4] فالولادة في هذا التصور هي بداية العد العكسي للمنية. بل «لا شيء بين النعي والبُشرى»[5]. وبعينٍ كأنها بوذية يرى أن الوجود في الدنيا، بين البشرى والنعي، لا يصفو ولا يطيب لأحد. إنه كدٌّ وعذاب ونكد واكتئاب يسوق الاكتئاب. «همٌّ وغمٌّ ونصب»[6]. تنتهبُ أثناءه الإنسان، ذا الأجل المحدود، الرغبات

= والمقاديرُ لا تناولها الأو هامُ لطفاً ولا تراها العيونُ!

(1) المصدر السابق، ص١٢٣:

وكلُّ ما ولدته الوالداتُ إلى موتٍ تؤديه ساعاتُ المواليدِ!

(2) هذا المعنى يتكرر مئات المرات في ديوانه. أنظر مثلاً، ص٥١ و١٢٧ و١٩٨ و٢٠٣ و٢١٢ و٤٥٨ و٤٦٥.

(3) المصدر السابق، ص١١٢:

وإني لأجري إلى غايةٍ وأستقبلُ الموتَ من مولدي!

(4) المصدر السابق، ص٨٤:

وحياته نَفَسٌ يُعدُّ له ووفاته استكمال عِدَّتهِ!

(5) المصدر السابق، ص٩:

تقفو مساويها محاسنها لا شيء بين النعي والبُشرى!

(6) المصدر السابق، ص٣٥.

(الحاجات والأماني) اللامحدودة[1]. بين الأمس الذي لا يُسترد والغد الذي لا يوثق بما قد يحمله، لا يتسع وعي الإنسان بالحياة إلى أبعد من الساعة التي هو فيها[2]. يأتي الدنيا «مجرّداً»[3] ويرحل عنها كما دخلها. وهو فيها «غريب»[4]، و«عابر سبيل»[5]، «وحيدٌ فريد»[6]، سريع العطب أو «من زجاج»[7] كما يقول مستوحياً ما جاء من وصف النبي للنساء بالقوارير، يعاني فوق ذلك من الظلم والعدوان والبغي والبغضاء والهم والأحزان والفجائع والتنغيص[8].

ولا يكتفي الشاعر بتذكير الإنسان بدبيب البلى والفناء في نسيج حياته وبأذى دنياه وقذاها. ثمّة التمثل الانتروبولوجي للموت الذي هو التعبير المباشر والأكثر بلاغةً عن الفناء. وأبو العتاهية يستغل الصورة الجنائزية للموت ويتوقف عند تفاصيلها توقفاً يكاد يكون مَرَضياً. إنه كثيراً ما يتخيَّل نفسه ويترك سامعه يتخيَّل نفسه في النَّزْع في السياق حيث الحشرجة والنَّفَس البعيد والبصر الشاخص. ثم النعيّ، ثم الصراخ وولولة النساء ولطم الخدود و«الرنة الطويلة»، فالتعجيل بالغسل

---

(١) المصدر السابق، ص٧-٨:

نصبتِ لنا دون التفكر يا دنيا ... أمانيَ يفنى العمر من قبل أن تفنى!
متى تنقضي حاجات من ليس واصلاً ... إلى حاجةٍ حتى تكون له أخرى!
وإن امرأً يسعى لغير نهايةٍ ... لمنغمسٌ في لجة الفاقة الكبرى!

(٢) المصدر السابق، ص٤١٠:

وإنما المرءُ في الدنيا بساعته ... سائلْ بذلك أهل العلم بالزمنِ

وص ١٠٩:

إنما دنياك يومٌ واحدٌ ... فإذا يومك ولّى لم يعد!

وص ٤١٦:

إنما أنت طول عمرك ما عُمِّر ... تَ في الساعة التي أنت فيها!

(٣) المصدر السابق، ص١٠٩ و١٢١.

(٤) المصدر السابق، ص٣٧.

(٥) المصدر السابق، ص٣٠٠.

(٦) المصدر السابق، ص١٠٦.

(٧) المصدر السابق، ص١٧٤:

إنما المرء من زجاجٍ ... إن لم ترفق به تكسّرا!

(٨) المصدر السابق، ص٢٤٢.

بالسدر والكافور والحنوط، إلى الإدراج بالأكفان البيضاء. ها هو مُسجّى فوق النعش يحمله أربعة يسرعون به إلى المقابر. وثَمّ مراسم الدفن يُرمى بعدها في حفرةٍ ضيقة، يحثى عليه فيها المدر والثرى من كل ناحية، ثم يرصُّ عليه اللبن والجنادل. إلى المشهد الأخير حين يُترك وحيداً منفرداً في الحفرة المظلمة[1].

ومظهر آخر مؤلم من وجوه الفناء يكمن في الاندثار العاطفي والاجتماعي للإنسان. أحباب الميت أنفسهم يتبرمون به ويرفضون قربه ويسارعون في إبعاده عنهم كما تبعد القاذورات. الضجيع يهجر عند البلى ضجيعه والخليل ينسى بعد ذلك الخليل، والحبيب يستبدل بالحبيب كأنه لم يكن. فالموت يقطع كل عقدٍ وثيق ويُنسي كل ود. وبعدما يبكي المشيعون سرعان ما يضحكون. ويقتسم الأبناء المال ويتلذذون بما جمُع بالكد، ويلهون بلو وليت، ولربما «استحكم القيل في الميراث والقالُ». همهم ماله لا ما يصير إليه[2].

وللموت حضورٌ آخر فردي وجمعي. الفردي هو القبر «بيت الهجر»[3] و«منزل البلى»، و«بيت الردى» و«بيت الغربة» والمنقطع، بيت الذل والوحشة والانفراد، وبيت النوى و«منزل الوحدة» المغلَّقة أبوابه بالترب، و«السجن» الذي ما مثله سجن، ساكنه يفترش التراب ويلتحف الغبار، مقطوعٌ مُجتنب، محرومٌ من اللطف ومن الأصدقاء، متروكٌ للدود يأكل وجهه ويحوله إلى عظام نخرة وجمجمة بيضاء[4]. والجمعي هو المقابر أو «منازل الأموات» ويسميها الشاعر بما كانت تسمى به قبله «عسكر الموتى»[5] أو «عسكر الأموات»[6] أو «معسكر» الوحشة[7]

(١) هذه الصورة الجنائزية للموت مبثوثة في كثير من قصائد الديوان. أُنظر على سبيل المثال، ص٤٢١-٤٢٢ و٤٦٣-٤٦٤ و٥١٣-٥١٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢ و١٠٨و١٢٩ و١٨٧ و٢٠٢ و٢٠٣ و٢٠٤ و٢٣٢ و٢٣٣ و٢٧٣ و٣١٠ و٤٢٢ و٤٢٤ و٤٦٤. إلخ.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢٦ و٢٦٩.

(٤) المصدر السابق، على الأخص، ص٤٣٦.

(٥) المصدر السابق، ص١٦٤ و٢٤٢.

(٦) المصدر السابق، ص٤١٩.

(٧) المصدر السابق، ص٣٧٢.

أو «برزخ الموتى»[1] حيث لا يزور جارٌ جاراً. غير أنه في تمثُّله لمنازل الأموات المميَّز بالكآبة العميقة وبانقطاع التواصل بين ساكني المدينة الصامتة خالف ما كان مُتداولاً عند معاصريه من وجود حياة شبحية اجتماعية في المقابر. فالأموات عنده صُمُت وخفوت راقدون «الرقدة الكبرى» تحت الثرى، قريبون بعيدون، متساوون لا فرق فيهم بين العبد والمولى، بين الغني والفقير، بين العربي والنبطي، لكنهم يحيون نوعاً من الحياة البرزخية يوقف أثناءها الموتُ الزيادةَ والنقصان. وكما يقف الشاعر القديم على الأطلال، يقف أبو العتاهية على القبور يخاطب سكانها، كما جرى التقليد بالسلام عليهم، ويسائلهم عما فعل بهم البلى»[2].

هذا الحضور الكثيف للموت في وجود الإنسان وفي مصيره يُسمِّم عند أبي العتاهية الحياة وينغصها عليه ويجعل لذاتها مرارةً والسعي فيها عبثاً[3]. وهو لا يفتأ يردد «لقد نغَّص الموتُ عليَّ الحياة»[4]. ويتعجَّب كيف يمكن للإنسان أن «يستلذ» بالرغم من كل ذلك الحياة وكيف لا يقضي وقته في البكاء والنحيب[5]. في الأثر

---

(١) المصدر السابق، ص٥٣ و١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٦ و٣٥ و٥٧ و١٣٩ و١٤٢ و١٤٦ و١٦٤-١٦٥ و٣٤١. إلخ...

(٣) المصدر السابق، ص١٢٣:

إن كانت الدار ليست لي بباقيةٍ فما عنائي بتأسيسٍ وتشييدِ؟

(٤) المصدر السابق، ص٤٣٣:

«إن الرحيل عن الدنيا ليزعجني»

وص ١٨٤:

لعمر أبي إن الحياة لحلوةٌ وللموت كأسٌ يا لها ما أمرَّها!

ص ٤١٤:

نغَّص الموتُ كل لذة عيشٍ يا لقومي للموت ما أوحاه!

وص ٤٣٢:

علمي بأني أذوق الموتَ نغَّص لي طيب الحياة فما تصفو الحياة ليا!

وص ٤٤٨:

ما عيشُ من آفته بقاؤه نغَّص عيشاً طيباً [كلَّه] فناؤه!

(٥) المصدر السابق، ص٢٨:

أمع الممات يطيبُ عيشك يا أخي؟ هيهات ليس مع الممات يطيبُ!

وص ٧٤:

عجبتُ لمن قرَّت مع الموت عينه لحصد الردى ما ظلَّتِ الأرضُ تنبتُ!=

أن ملاكاً يصحب المشيعين. فإذا دفنوا الميت ورجعوا محزونين أخذ كفاً من تراب فرمى به وهو يقول ارجعوا إلى دياركم أنساكم الله موتاكم! أنساكم الله موتاكم![1] ومعلومٌ أن المعري سلخ في «غير مُجدٍ» كثيراً من معاني أبي العتاهية بألفاظها أحياناً. غير أن نَوح الباكي، كما صوت البشير، يترك الحكيم غير مبالٍ لا يفقد اتزانه الرواقي. بالضد من الملاك ومن المعري أُصيب أبو العتاهية بالرعب فنقل المقبرة إلى ساحة المدينة ووقف على بابها، بالأكفان البيضاء، كأنه الموت، يصيح بالناس طوال ثلاثين عاماً: لدوا للموت وابنوا للخراب! هذا الذعر الوجودي من الامحاء هو باعتقادنا ما ترك بعض معاصري الشاعر، من القاص منصور بن عمار إلى المغني الشاعر إبراهيم بن المهدي، على اختلاف ميولهم الروحية والثقافية، يظنون أن أبا العتاهية الذي بقي في تزاهده هامشياً غير متظلِّلٍ بمدرسة صوفية أو جماعة فكرية ما هو إلاّ نذير شؤم لا يزهِّد بالدنيا بمقدار ما يبكيها ويندبها ويتحسّر على فنائها، وأن سبب مثل هذا الأسف العميق هو أنه في دخيلته كالخلعاء الماجنين، وإن اختلف رد الفعل عند الطرفين، لا يؤمن ببديل عنها.

= وص ٢٢٢:

عجبتُ لمن يموتُ وليس يبكي عجبتُ لمن تجف له دموعُ!

وص ٣٦٧:

عجباً لامرئٍ تيقن أن الموت حقٌّ فقر بالعيش عينا!

وص ٣١٥:

قُم فابكِ نفسك وارثها ما دمتَ ويحكَ في مَهَلْ!

(١) القرطبي أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (٦٧١/ ١٢٧٢)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق الصادق بن محمد بن إبراهيم، الرياض، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٥، ص٣٤٣-٣٤٤.

الفصل السابع

عبد الله بن معاوية والحارثيون

المغامر السياسي

لم يكن هناك ما يهيئ عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب للقيام بالمغامرة السياسية التي أقدم عليها في الفترة الفاصلة بين سقوط الدولة الأموية وقيام العباسيين. لقد تميّز بنو ذي الجناحين، خلافاً لبني عمهم العلويين، بالخفة وبحسن علاقتهم بالأمويين. كان عبد الله بن جعفر من أعيان المدينة وصديقاً لمعاوية. وتخليداً لهذه الصداقة سمّى ابنه «معاوية». هذه الحظوة جعلته من المستمتعين بالنعمة المؤثرين للذّة المتمتعين بالقيان والإخوان كما كان يُقال[1]. وحذا ابنه معاوية حذو أبيه فكان صديقاً ليزيد بن معاوية مدّاحاً له[2]. وهو أيضاً سمّى ابناً له باسم قاتل الحسين. وكان الطرب يخرجه عن اتزانه إذا سمع حبّابة[3]. في المدينة، عُرف عبد الله بن معاوية الذي ولد في الربع الأخير من القرن الهجري الأوّل على وجه التقريب كأحد الفتيان الأجواد، شاعراً مُجيداً وخطيباً لسناً بليغاً، ممن يلتقي بهم الوليد بن يزيد إذا صار إلى الحجاز، يتفاخران ويلعبان الشطرنج[4]. وما خلا الصداقة التي ربطته بأحد أبناء عمومته الحسين بن عبد الله بن

---

(١) الأغاني، ج٧ ص١٩٧ وج ١٢ص ٢١٥-٢٢٥ وج ١٥ ص١٧٤-١٧٧. الجاحظ، كتاب القيان (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج٢، ص٨٧-١٨١)، ص١٥٩.

(٢) المرزباني، معجم الشعراء، ص٣٩٤.

(٣) الأغاني، ج١٥ ص١٤١-١٤٢.

(٤) الزبير بن بكار، الموفقيات، ص٤٥١-٤٥٦ وجمهرة نسب قريش، ٣٢٤-٣٢٥. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ص١٢٠-١٢١.

عبيد الله العباسي والملاسنة الشعرية التي تلتها لم يُحفظ عن عبد الله بن معاوية في الحجاز خبرٌ مميّز[١]. فهو لم يكن محمولاً على تتبُّع الغواني والمغنين، ولا على التفقه في الدين، ولا على الاهتمام بالمطالب السياسية؛ بل كان ينكر على زيد بن علي خروجه على بني مروان مطلع عام ١٢٠/ ٧٣٨[٢].

عام ١٢٦/ ٧٤٤ فتح مقتل الوليد بن يزيد سلسلة من الاضطرابات في الشرق والعراق وسوريا وفي الحجاز آذنت باستنفاد دور القبائل في تاريخ الإسلام. وبدا الحال أكثر مواءمةً لأن يخرج هذا الهاشمي أو ذاك فيستعيد إرث النبي بالاعتماد على شرائح اجتماعية جديدة. كانت الدعوة الشيعية التي لم تنطفئ نارها أبداً تحرِّك دورياً العراق والشرق وكان دعاتها على الرغم من انقسامهم يبشرون بـ«المهدي من آل محمد» الذي سيقيم أخيراً نظام العدل. انطلقت الشرارة، كما في المرات السابقة، من الكوفة على إثر استرجاع مروان بن محمد لعرش دمشق في خريف سنة ١٢٧/ ٧٤٤ بعد الفاصل القدري. وكان ذلك ينذر بعودة السياسة الأموية التقليدية العنيفة. فثار أهل الكوفة حيث كانت نقمة الزيديين تتفاقم بعد مقتل الإمام زيد وابنه يحيى من بعده. وفي حين كان جعفر بن محمد الذي علَّمته تجارب آبائه الحذر يعتبر أن الزمان ليس زمانه، وكان «النفس الزكية» يتردَّد رغم تحريض الفضل بن عبد الرحمن له، وكان العباسيون يحلمون بالرايات السوداء القادمة من الشرق، اغتنم عبد الله بن معاوية فرصةً سنحت: كان قد صار إلى الكوفة يلتمس صلة واليها عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ويُصهر إلى بني تميم. فلما خرج الكوفيون الشيعة «لبس الصوف وأظهر سيماء الخير» ودعا إلى «الرضا من آل محمد» على قول ـ أو إلى نفسه على قولٍ أرجح ـ فالتف حوله الشيعة بمن فيهم الزيديون وبعض السوريين من خصوم مروان بن محمد وبعض القدريين وعبيد السواد وبايعوه. وبايعه أهل المدائن ومدن الجنوب. غير أن والي الكوفة تمكن من غير صعوبة من طرده وأصحابه من العراق. فخرج إلى الجبال واستولى على همذان والري وأصفهان وشيراز وإصطخر وقسمٍ من الأهواز وبسط سلطته حتى كرمان

---

(١) الأغاني، ج١٢ ص٢٣٢-٢٣٤.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٢، ص٣٢٠.

وولى إخوته على تلك النواحي. وأقام في أصفهان التي أراد ان يجعلها كما يبدو عاصمته فبنى فيها فيما بنى ميداناً بقي يعرف باسمه، وصكّ النقود في الأعوام ١٢٧/ ٧٤٥ و١٢٨/ ٧٤٦ و١٢٩/ ٧٤٧، كاتباً عليها «قُل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القُربى» (الشورى ٢٣). وهي الآية التي تجد فيها الشيعة إشارةً إلى الإمامة. وجبى الأموال. ولحق به إلى أصفهان ناسٌ من الحجاز، وخصوم مروان من بني أمية، وبعض الخوارج، وأعيان العباسيين المنصور والسفاح وعبد الله بن علي وعيسى بن علي، وكثيرٌ ممن تقاذفته أمواج الصراع الدائر آنذاك بين مروان والخوارج، وكثيرٌ من طلاّب الصلات. وكانوا إذا سألوا: «علام نبايع؟» قيل لهم: «على ما أحببتم وكرهتم!». فكما كانت حركة عبد الله بن معاوية فَلتةً، لم يتسع أفق الجعفري لأية مشاريع سياسية طويلة المدى. لم يؤلف بين الذين اجتمعوا حوله إلاّ الصُدف الهشة والطموحات الفردية والتحولات الظرفية وإلاّ الانتظار أن تسفر الاضطرابات المنتشرة عن غالبٍ تستقر معه الأمور. وكان مروان مُصِرّاً أن يكون هذا الغالب. فما إن قضى في صيف عام ١٢٩/ ٧٤٧ على الخوارج وفرغ من حرب الخارجين عليه في حمص وفلسطين، ووجّه عامر بن ضبارة إلى عبد الله بن معاوية حتى انفض أصحاب هذا الأخير عنه بسرعة مذهلة. منهم من انهزم إلى مروان ومنهم من قصد قصد الشرق حيث كان أبو مسلم قد ظهر. ووجد ابن معاوية وأخوته أنفسهم فجأةً وحيدين فهربوا إلى هراة حيث وقعوا في سجن أبي مسلم. قُتل عبد الله سنة ١٣١/ ٧٤٩ في السجن وأُطلق سراح إخوته الذين سيشاركون من بعد في ثورة الحسني. هكذا انتهت مغامرة هذا الهاشمي التي استغرقت زهاء ثلاث سنوات في هراة حيث كان له حتى القرن السابع للهجرة قبرٌ معروف يُزار[1].

---

(١) جمع المدائني في نهاية القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد أخبار عبدالله بن معاوية في كتابه «كتاب أخبار عبدالله بن معاوية»، الفهرست، ص١١٤، ثم استدرك ابن عمار الثقفي في نهاية القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي ما فات المدائني (المصدر السابق، ص١٨٦). من هذين المصدرين المفقودين، من الأوّل منهما على وجه الخصوص، استقت معظم المصادر التي رجعنا إليها: خليفة بن خياط، تاريخ، ص٣٧٥، ٣٨٧. والبلاذري، أنساب، ج٢، ص٣١٩-٣٢٦ وج ٨، ص٢٢٤-٢٢٧. والطبري، تاريخ، جII^3 ص١٩٧٦-١٩٨٠. والأصفهاني، الأغاني، ج١٢، ص٢١٥-٢٣٨ ومقاتل=

الشاعر الأديب المحدِّث

حُفظت لعبد الله بن معاوية قصائد وأبيات كثيرة[1]. لم يؤثر عنه أنه كان صاحب خمر ومجون. وما بقي من شعره يخلو تماماً من ذكر الخمر وطلب اللذات. تحتل المساجلة الشعرية مع صديقه العباسي قسماً منه. بعض القصائد في النسيب. وكثيرٌ منها يصنَّف في الشعر الحكمي والأمثال مما نُسب بعضه لصالح بن عبد القدوس. كما احتفظت له مجامع الأدب بثلاث رسائل حُسبت من البليغ. الأولى في العتاب مُوجَّهة إلى صديق والثانية كتبها من السجن لأبي مسلم[2] والثالثة تهنئة بزواج[3]. وزعم أبو عبيدة أنه كان لعبد الله بن معاوية كتابٌ في الأدب يتدارسونه في الكوفة. والأسطر القليلة التي بقيت منه هي مجموعة من الحكم[4]. وككثير من معاصريه من أهل المدينة، نقل ابن معاوية عن أبيه حديثين في مناقب الطيار وعلي وخبراً عن عبد المطلب القديم رواها عنه أخوه صالح بن معاوية وجويرية بن أسماء[5]. ووضعه ابن سعد في الطبقة الرابعة من التابعين مع أبي الزناد وربيعة الرأي ومن عاصرهما[6].

=الطالبيين، ١٥٢-١٥٩. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٢٠٠-٢٢٠. وأبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠/١٠٣٨)، تاريخ أصبهان، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ج٢ ص٤. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٤، ص٣٧١.

(١) جمعها ونشرها عبد الحميد راضي، شعر عبدالله بن معاوية، بغداد-بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٦/ ١٩٧٦.

(٢) الزبير بن بكار، الموفقيات، ص١٠٠-١٠١ و٣٨١-٣٨٣. الجاحظ، البيان، ج٢، ص٨٤-٨٦. المبرِّد، الفاضل، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص٥٨. وأبو جعفر النحاس (٣٣٨/ ٩٥٠)، عمدة الكتاب، تحقيق بسام الجابي، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤، ص٣٧١.

(٣) احتفظ الحصري في زهر الآداب، ج١، ص١٢٧ بعدة أسطر منها.

(٤) ابن دريد، تعليق من الأمالي، تحقيق السيد مصطفى السنوسي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠١/ ١٩٨٤، ص١٩٣.

(٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٢٠٩ و٢١٠ و٢١١. أبو الشيخ الأنصاري الأصبهاني (٣٦٩/ ٩٧٩)، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تحقيق عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ج١، ص٤٣٢.

(٦) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٧، ص٤٨١.

إمرة عبد الله بن معاوية العابرة والمفاجئة في أصفهان كانت مناسبة لتلطيخ سيرته بالشبهات. يقول الأصفهاني أن عبد الله بن معاوية، أثناء حكمه القصير، «كان سيئ السيرة رديء المذهب قتّالاً مستظهراً ببطانة السوء وممن يُرمى بالزندقة». «ولولا أن يُظنَّ أن خبره لم يقع إلينا، يكمل صاحب مقاتل الطالبيين معتذراً، لما ذكرناه»[1]. هذا لأنه شواذ في الطالبيين. وتابعه ابن حزم قائلاً عن عبد الله بن معاوية: «وكان غايةً في الفسق مذكوراً بالفساد في الدين»[2]. ويُعلِّل الأصفهاني التهمة بالقسوة الدموية في شخصية ابن معاوية وبـ«بطانة السوء» التي أحاط نفسه بها، ويغفل، خلافاً لابن حزم، عنصراً ثالثاً ذا صلة ألح عليه المصنفون في المقالات: لقد كان عبد الله بن معاوية إماماً لفرقة من الغلاة.

هذه الرتبة الدينية وتلك السلطة التي أمسك بها ابن معاوية كما يُمسكُ بالسوط أيقظت فيه قَسوةً غير معهودة. ومع أن الرحمة كانت مؤنثة في ذلك الحين وأن وحشية كبار القتّالين المعروفين في تاريخ دار الإسلام لم تعكّر حبر الإخباريين، فإن لفتهم الانتباه لقسوة ابن معاوية يشير إلى أنها من النوع الذي نصفه اليوم بالمَرَضي. ذكروا أنه كان يسفك الدم الضعيف بسهولة ولأسباب تافهة. فكان إذا غضب على الرجل يأمر بضربه بالسياط وهو يتحدث ويتغافل عنه حتى يموت تحت السياط. وممن قتل بهذا العذاب أحد أبناء عمومته من بني جعفر[3]. وفعل ذلك برجل فجعل هذا الأخير يستغيث فلا يلتفت إليه. فناداه يا زنديق! أنت الذي تزعم أنه يُوحى إليك؟! فلم يلتفت إليه، وضربه حتى مات. وقالوا أنه غضب على غلام له في أصفهان فأمر أن يُرمى به من الغرفة إلى أسفل فسقط وتعلّق بدرابزين كان على الغرفة، فأمر بقطع يده فقطعت وخرّ الغلام يهوي حتى بلغ الأرض

(١) مقاتل الطالبيين، ص١٥٢ والأغاني، ج١٢، ص٢٢٥.
(٢) ابن حزم، جمهرة، ص٦١.
(٣) المصدر السابق، ص٦٢.

فمات[1]. وعن ابن الكلبي أن ابن معاوية كان يعتبر أن قطع العنق بحد السيف ما هو إلا «كشَرطَة حجّام بِمشرَطته» وليس «جهد البلاء» كما يُظن![2]

أما عن الأفراد الذين كانوا معه في أصفهان وعُرفوا بـ«فساد الدين»، فيذكر الأصفهاني، بالإضافة إلى المشهورين منهم كعُمارة بن حمزة ومطيع بن إياس، اثنين مغمورين: الأوّل صاحب الشرطة قيس بن عيلان العنسي والثاني عُرف بلقبه «البَقْليّ». عن الأوّل يقول المصنف أنه كان دهرياً لا يؤمن بالله يقتل كل من يلقاه إذا عسّ بالليل. أما الثاني الذي قتله المنصور لما أفضت الخلافة إليه فقد لُقّب بالبقلي لأنه كان يقول «الإنسان كالبَقْلة إذا مات لم يرجع»[3]. مُطيع بن إياس كان طائراً يسقط «حيث يُلتقطُ الحَبُّ»، على لغة بشار. ووجوده في حاشية أمير أصفهان يُفسّر بدوره كطالب صلة ومُسلٍّ. وهو دور سيتابع ممارسته بالمعية في بلاط العباسيين بعدما أداه بنجاح في بلاط الوليد بن يزيد. أما عُمارة بن حمزة، مولى العباسيين، فقد كان كاتباً بليغاً وإدارياً حازماً. وسيغدو أحد أهم النافذين في الإدارة العباسية المنظرين لحقهم في الإمامة[4]. والأرجح أنه كان بصحبة مواليه في أصفهان. وإذا كان ابن معاوية قد استعان به كما استعان بالمنصور فلمهارته الوظيفية. باختصار إن العلاقة بين ابن معاوية وبين مطيع بن إياس وعمارة بن حمزة

---

(١) الأغاني، ج١٢، ص٢٣٢. مقاتل الطالبيين، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) ابن سيدة المرسي (٤٥٨/١٠٦٦)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١/٢٠٠٠، ج٨، ص١٥.

(٣) الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص١٥٣. الأغاني، ج١٢، ص٢٣١ وج ١٣، ص٢٨٠.

(٤) كان عمارة بن حمزة مولىً مدنياً لبني العباس يزعم أنه من نسل عكرمة مولى ابن عباس. وعلى الرغم من كبريائه وصعوبة مراسه وعلاقة الصداقة التي كانت تربطه بابن المقفع فقد حظي باحترام الخلفاء العباسيين الأربعة الأوائل. وحتى خلافة المهدي كان يحتل منصباً رفيعاً نافذاً في الإدارة. ومن حيث هو كاتب بليغ شُهرت له رسائل عديدة إحداها، في نصرة العباسيين، كانت تُدعى «رسالة الخميس» أو الماهانية، موجهة باسم المنصور إلى علي بن ماهان. هذه الرسالة التي حفظها ابن طيفور كانت تُقرأ في المساجد في أيام الجمعة. راجع حوله: الفهرست، ص١٣١، ١٣٩ و١٤٠. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٤، ص٢١٦-٢١٨. والجهشياري، الوزراء، ص٦٠-٦٢ و٨٠ و٩٤-٩٥. والبلاذري، فتوح، ص٢٩٦. واليعقوبي، البلدان، ص٢٦. والزبير بن بكار، الموفقيات، ص١٦٦. وياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٠٥٤-٢٠٦٢. وأحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٣، ص١٩، ١١٢، ١١٧، ١١٨.

هي علاقة ظرفية سطحية عابرة. بخلاف ذلك تبدو علاقته بصاحب شرطته وبالبقلي. من المحتمل أنهما كانا من شيعة ابن معاوية. فاللقب «البقلي»، أياً ما كان تفسيره، هو «اسم دياني» ستحمله من بعد، كما يخبر المسعودي، إحدى فرق القرامطة في جنوب العراق[1]، ممن يكون قد نبت على أنقاض الكيسانية القديمة التي انخرطت إحدى فصائلها كما سنرى في حركة ابن معاوية.

أما حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس فقد كان من أعيان المدينة. ولد فيها سنة ٥٨/٦٧٨ ومات في حدود سنة ١٤٠/٧٥٧ بعدما تجاوز الثمانين. في الإبّان كان فتىً يُحب السماع، وشاعراً ظريفاً تُغنّى أبياته في النسيب، وراوية مُكثراً للحديث. وضعه ابن سعد الذي كان من مواليه في الطبقة الرابعة من التابعين[2]. كانت الصداقة التي ربطت بينه وبين ابن معاوية والخصومة التي تلتها سابقة على خروج الأخير[3]. على ما ينقل صاحب الأغاني، زعم «الناس» أن الهاشميين تصافيا على الزندقة ثم دخل بينهما شيءٌ من الأشياء فتعاتبا وتهاجرا[4]. ليس في ما تبادلاه من المعاتبات الشعرية ما يدل على ذلك إطلاقاً. لقد كان العباسي أقرب إلى الوليد بن يزيد. ومن شكّك به هم في الواقع أصحاب الحديث في أواخر القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي بسبب رواياته الضعيفة التي يُحلُّ في إحداها اللهو. وقد ذكرنا ذلك من قبل.

الإمام الكيساني

عندما أعلن عبد الله بن معاوية عن دعوته كانت الكوفة تفور بالفرق الشيعية التي عُرفت بالغالية. هؤلاء، على تنوعهم، كان يجمع بينهم، مما يجمع بينهم، القول بالإمام الإلهي وبالوصية وباليوم الملحمي. كان لهذا الإمام عندهم هُوية روحية مُحدَّدة. أما هويته البشرية، وإن كانت محصورة تقريباً في السلالة العلوية،

---

(١) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٣٣٨.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٧، ص٤٧٢. البلاذري، أنساب، ج٤، ص٨٢. الزبيري، نسب قريش، ص٣٣-٣٤. الأغاني، ج١٢، ص٦٦-٧١. الصفدي، الوافي، ج١٢، ص٢٣٨.

(٣) الأغاني، ج١٢، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٤) المصدر السابق، ج١٢، ص٢٣٣.

فكان تحديدها يخضع لكثير من المعادلات الظرفية والمفاوضات. تياران سياسيان ديناميان كانا يتوزعان آنذاك تلك الفرق. من جهة الكيسانيون الجاعلون الإمامة في أربعة أسباط هم علي فحسن فحسين فمحمد بن علي المعروف بابن الحنفية[1]. ومن جهة الخطابيون أو المخمسة (نسبةً لأصحاب الكساء) الداعون إلى بني فاطمة من ذرية علي بن حسين. كان الأوّلون قد تقدّموا الآخرين في الظهور، في الفترة الفاصلة بين مقتل الحسين وبروز جعفر بن محمد. وكانوا أكثر فعاليةً وحضوراً وصخباً. وكانت الكيسانية بعد موت ابن الحنفية سنة ٨١/ ٧٠٠ وظهور القول بأن السبط الرابع قد غُيّب في جبال رضوى بين مكة والمدينة قد وقعت في أزمة. مع أنه قد تقرّر عند الكيسانيين أن ابن خولة سيعود من حيث هو المهدي الذي بشّر به النبي فقد طُرح السؤال: ما دام أن الأرض لا تخلو من إمام، فمن يتولى أثناء غياب ابن خولة الأمر ويتبوأ منصب الإمام الروحي والسياسي الذي تتجه نحوه الأعناق؟ بعضٌ من الأتباع حصر الإمامة والولاية بابن الحنفية وانصرف إلى شأنه ينتظر عودته معتبراً أن الأمة دخلت في «التيه». وبعضٌ آخر وضع رجاءه في ابنه الوحيد أبي هاشم عبد الله بن محمد. ولما مات هذا الأخير من غير عقب تنوعت المواقف والحلول. خِداش وأبو هريرة الروندي وسواهما ممن سينحاز إلى الدعوة العباسية سيزعمون أن أبا هاشم قضى نحبه في منزل محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وترك له مع آخر أنفاسه الوصية والإمامة. بيان بن سمعان وعبد الله بن عمرو بن الحارث الكندي وآخرون لجأوا، كلٌّ بما يخصه، وعلى مقدار نفوذه ونشاطه، إمّا إلى إخراج الإمامة من بني هاشم وانتحالها، وإما - كأبي منصور العجلي - إلى مقالة الإمام «المُستودَع» أو الإمام «الصامت» أو «الوكيل» الذي يحفظ الوصية بانتظار أن يعلن «الرضا من آل محمد» أو الإمام المُرتجى عن نفسه. كان هذا حال الكيسانيين لما ظهر عبد الله بن معاوية في الكوفة. آنذاك كان ابن الحارث، بعد مقتل بيان بن سمعان وأبي منصور العجلي، على رأس الفريق الكيساني الأبرز فسارع للإلتحاق به.

---

(١) وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤. وهالم، الغنوصية في الإسلام، ص٣٣-٦٠.

الحارثية

هذا الفريق الكيساني يحمل في كتب المقالات تسميات مختلفة: الحارثية[1] والحربية[2] والجَناحية أو الجُناحية[3] والمعاويّة[4] أو أصحاب عبد الله بن معاوية[5] أو أصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي لدى الذين سموا الفرقة «الحربية». بعض المصنفين كالبغدادي اعتقد أن هذه التسميات تعود إلى فرق متباينة[6]. إذا كانت التسميات متعددة، فالمذهب الواقع تحتها واحد. في الواقع أننا أمام جماعة واحدة حملت أسماءً عديدة بنسبة المراحل التي مرَّت فيها وبنسبة تعدد المداخل التي استخدمها المصنفون في المقالات في تسمية الفرق وتصنيفها. الحارثية والحربية مشتقة من اسم نبي المذهب: عبد الله بن الحارث، كما كتب النوبختي ومن أخذ عنه، أو عبد الله بن عمرو بن الحرب كما كتب القمي ومن استعان به. كان لفظ «الحارث» يكتب قديماً «الحرث» من غير ألف المد. وما زلنا نجده على هذه الصورة في كثير من المصادر. وكان ربما كُتب الحرف الأخير منه من غير تنقيط لا سيما في النصوص القديمة نسبياً. معلومٌ أنه كان بين يدي النوبختي والقمي مصدرٌ واحدٌ قديم. الأوّل قرأ «الحارث» والثاني قرأ «الحرب». من هنا تحوَّل «الحارث» عبر «الحرث» إلى «الحرب». إذا كان «الحارث» صار «الحرب» فالعكس غير ممكن. فالأصل إذن هو «الحارث». ولما كان «الحرب»، كاسم علم، غير معروف، حُذفت منه أحياناً أداة التعريف لتسويته بالمألوف فصار «حرب». ولربما كان هناك أسبابٌ أُخرى وراء وجود اسم «حرب» في المذهب.

---

(١) النوبختي، فرق، ص٤٩ و٥٢. والشهرستاني، الملل، ج١، ص١٥٢ لكنه مع ذكره لأتباع من يسميه «عبد الله بن عمرو بن الكندي» يسمي إحدى الفرق الكيسانية بالحارثية ناسباً إياها لإسحاق بن زيد الحارث الأنصاري الذي تحوّلت إليه روح عبدالله بن معاوية.

(٢) الناشئ، مقالات، ص٣٧. والقمي، مقالات، ص٢١ و٢٦ و٤٠. والأشعري، مقالات، ص٦. ونشوان الحميري، الحور العين، ص١٦٠. والبغدادي، الفرق، ص٢٣٣-٢٣٤. وابن حزم، الفصل، ج٥، ص٥٠. وابن حزم في غير مكان يسمي مؤسس الفرقة عبدالله بن الحارث.

(٣) البغدادي، الفرق، ص٢٣٥. الأسفراييني، التبصير في الدين، ص١٢٦.

(٤) القمي، مقالات، ص٤٢.

(٥) الأشعري، مقالات، ص٦.

(٦) البغدادي، الفرق، ص٢٣٣ و٢٣٥.

هكذا تخلّقت من الاسم الواحد عدة أسماء «عبد الله بن الحارث» و«عبد الله بن الحرب» أو «عبد الله بن حرب» ومن ثَمّ «الحارثية والحربية»[1]. أما اسم الجُناحية لا الجَناحية فيعيد لا إلى «ذي الجناحين» لقب جعفر بن أبي طالب، كما يمكن أن نتوهّم، لكن كما سنرى إلى المفردة القرآنية «جُناح» في الآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات...» (المائدة ٩٣). الآية التي أسند الحارثيون إلى ما تأولوه لها مقالة من مقالاتهم. هذه التسميات تخص الفرقة بالاستقلال عن انضمامها إلى ابن معاوية. أما التسمية «المعاويّة» فهي على الأرجح من صنع المصنفين في المقالات على عادتهم في تسمية الفرق بأسماء الأئمة. وهي توازي قولهم «أصحاب عبد الله بن معاوية».

عبد الله بن الحارث

شخصية ابن الحارث غامضة. يقول ابن حزم أنه «عبد الله بن الحارث ـ واسم الحارث سَلَمَة ـ بن مسعود بن خالد بن أصرم» من بني الطمح بن الخَرِب. كوفيٌّ عربيٌّ من كندة[2]. أما النوبختي والقمي فيزعمان أنه من المدائن[3] وأن أباه عمرو بن الحارث كان زنديقاً مشهوراً في المدينة[4]. لقد حرصت المصادر الشيعية

(١) يسميه النوبختي، فرق، ص٤٩ و٥١ «عبد الله بن الحارث». أما القمي، مقالات، ٢١ و٢٦ و٣٥ و٤٠ و٤٣ فيدعوه «عبد الله بن عمرو بن الحرب الكندي». النجاشي، رجال، ص١٩٥ يكتب «عبد الله بن عمرو بن الحرث». وكذا التستري لكن مع ألف المد، قاموس، ج٦، ص٩١-٩٢. الصيغة التي اختارها ابن حزم في الجمهرة، ص٤٠١، هي كما ذكرنا: «عبد الله بن الحارث الكندي». أما ناشر الفصل، ج٥، ص٥٠، فقد أثبت: «عبد الله بن الحرب الكندي الكوفي» والصحيح «الخرب» بخاء معجمة لا الحرب فالخرب ليس تصحيفاً أو خطأً كما قد يُتوهّم لكنه اسم لبطن من بطون كندة. من الواضح أن الاسم في أصل النوبختي كان «الحرث» فصار عند القمي «الحرب» وتحوّل عند الناشئ والذين أخذوا عنه وعن القمي كالبغدادي والشهرستاني ونشوان الحميري وسواهم إلى «حرب». ولعل أقدم ذكر لاسم الفرقة هو الذي نجده في قصيدة معدان الشميطي التي نقلها الجاحظ. قرأ Ch. Pellat البيت كما يلي:

خشبيٌّ وكافرٌ سَبَئيٌّ حربيٌّ وناسخٌ قتّالِ

فضلاً عن الإقواء، فالوزن (بحر الخفيف) لا يستقيم إلا إذا قرأنا:

خشبيٌّ وكافرٌ سَبَئيٌّ حارثيٌّ وناسخٌ قتّالِ

(٢) ابن حزم، جمهرة، ص٤٠١.

(٣) القمي، مقالات، ص٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص٣٥.

أحياناً على ذكر الحرف التي كان يمتهنها رؤساء الفرق الغالية تحقيراً لهم. لكنها لم تنقل شيئاً عن حرفة ابن الحارث. إذا كان هذا الأخير عربياً فالسكوت مُبرَّرٌ والزندقة لا تعني أكثر من «فساد الدين». وفي الحال الأُخرى، وهو الأرجح، فالزندقة مذهب ديني لا نستطيع تحديده.

بعض المصادر يربط بين ابن سبأ وابن الحارث ويجعل الثاني من أصحاب الأوَّل. يقول القمي ـ على ما أثبت الناشر ـ أن ممن ساعد ابن سبأ في دعواه «عبد الله بن حرس وابن أسود وهما من جلة أصحابه»[1]. ثم يعود فيقول في معرض حديثه عن السبأية: «فهذا مذهب السبائية ومذهب الحربية وهم أصحاب عبد الله بن سبأ وأصحاب عبد الله بن عمر بن الحرب الكندي»[2]. الأمر الذي يوحي للوهلة الأولى أن «ابن حرس» هو الكندي الذي ذكره لاحقاً وأن «حرس» تصحيفٌ لـ«حرب»، لا سيما وأن شارح نهج البلاغة يؤكد نقلاً عن أصحاب المقالات صحبة ابن الحارث لابن سبأ: «واجتمع إلى عبد الله بن سبأ بالمدائن جماعة على هذا القول [أن علياً لم يمت] منهم عبد الله بن صبرة الهمداني وعبد الله بن عمرو بن حرب الكندي وآخرون غيرهما وتفاقم أمرهم. وشاع بين الناس قولهم وصار لهم دعوة يدعون إليها وشبهة يرجعون إليها...»[3] معلومٌ أن ابن سبأ غالباً ما يوصف بـ«ابن السوداء». بيد أن بعض المصادر يميِّز بين ابن السوداء وبين ابن سبأ. فالبغدادي مثلاً يفرق بين الاثنين ويجعلهما معاصرين للخليفة الرابع: «ذكر الشعبي أن عبد الله بن السوداء وكان يعين السبأية على قولها. وكان ابن السوداء في الأصل يهودياً من أهل الحيرة». ويتابع: نفى عليٌّ عبد الله بن سبأ وعبد الله بن السوداء إلى المدائن[4]. هذا الخبر عن الشعبي (١٠٣/ ٧٢١) نقل بعضه الجاحظ الذي يُعرِّف ابن السوداء بالمعترضة «وهو ابن حرب»[5]. نلاحظ الشبه بنص القمي. كأن هذا الأخير قد استعان بخبر الشعبي وأن ما غدا بفعل

---

(١) المصدر السابق، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢١.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م ١ ج٥، ص٤٢٥-٤٢٦.

(٤) البغدادي، الفرق، ص٢٢٥.

(٥) الجاحظ، البيان، ج٣ ص٨١.

التصحيف وسوء القراءة «عبد الله بن حرس وابن أسود» كان في الأصل «عبد الله بن حرب وهو ابن السوداء» أو ما يشبه ذلك. هذا ما جعل القمي يقرب واهماً بين عبد الله بن عمر بن الحرب الكندي وبين ابن سبأ، خاصة أنه كان من الشائع أن يوصف الكيسانيون بالسبأية[1]. نقول واهماً لأنه من المستحيل تاريخياً أن يكون ابن الحارث قد صحب ابن سبأ إلاّ أن يكون أحد أصحاب ابن سبأ قد حمل اسم «ابن حرب». هذا لا ينفي أن يكون قد انتهى إلى ابن الحارث الذي كان نشطاً في المدائن ميراث السبأية، سواءً صحّ وجود ابن سبأ أم لا.

لم يعرف ابن الحارث ابن سبأ ولم يعرف المختار والخشبيين. وإنما برز في الوسط الكيساني الذي كان يتنازع إمامة ابن الحنفية في مطلع القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد. في هذا الوقت كان دعاة الكيسانية، كما دعاة بني فاطمة، في مقابل إمساكهم بمصادر التمويل وبوسائل الاتصال بالأتباع من صغار التجار وأصحاب الحرف من الموالي المعتقين والعبيد، قد حرّروا الإمامة من الانتقال بالأصلاب إلى الانتقال بالوصية أو بتناسخ الأرواح أو بغيرها من القنوات الرمزية كأن يضع الإمام يده على صدر الداعي فينقل إليه العلم الإلهي والأسرار الكونية وإدارة الحركة. وحرّروا النص القرآني، بواسطة التأويل، من رقابة المحدثين والمفسرين التقليديين وأصحاب السير بل وأصحاب اللغة. واشتقّوا من سلطة الإمام سلطة وسيطة، هي في وقت واحد معنوية ومعرفية وتنظيمية، سُمِّيت «مُستودعاً» أو «باباً» أو «حجاباً» أو «نائباً» أو «وكيلاً» أو غير ذلك. في غياب الهاشمي أو في غفلةٍ أو مغافلةٍ منه كان هؤلاء الأنبياء الوسطاء يستقلون بالسلطة. بهذا المعنى نفهم ادعاء ابن الحارث لمرتبة الإمام تماماً مثل معاصريه حمزة بن عمارة البربري وصائد النهدي وبيان بن سمعان وأبي الخطاب والمغيرة بن سعيد. فكان أحد السبعة الذين لعنهم جعفر الصادق قائلاً أنهم الأفاكون الأئمة المعنيون بالآية: «هل أُنبئكم على من تنزّل الشياطين؟ تنزّلُ على كل أفاكٍ اثيم» (الشعراء ٢٢١/ ٢٢٢)، وأن أسماءهم كانت في القرآن، مثل اسم أبي لهب، فمحتها قريش[2]. وكان، بتصنيف

(١) أنظر مثلاً قصيدة أعشى همدان في شرطة المختار في الجاحظ، الحيوان، ج٢ ص٢٧١.

(٢) الكشي، رجال، تحقيق جواد الفيومي االاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧، ص٢٤٥ و٢٥٣.

الأشعري، أحد الستة القائلين بالوصية الذين أخرجوا الأمر من بني هاشم وادعوه لأنفسهم[1]. عن دور ابن الحارث التنظيمي يُنقل أنه كان يحضر أتباعه في المدائن لليوم الموعود الذي سيملك فيه، ويعدهم بالغنائم ويقسم بينهم الأنفال[2]. وأهم من ذلك بكثير كان دوره في تقرير المذهب. لقد لعب دوراً مفصلياً في الاتجاه الكيساني بل في المدرسة الباطنية بمجمل فرقها. فكان ممن نقلها من الطور السبئي الأوّل المقتصر على القول برجعة علي وأنه في السحاب وبالبداء، كما نقلوا، إلى طورٍ متقدّم معقّد البناء. كما أخرج التشيُّع من الهوى العلوي أو محبة أهل البيت والشيخ البطين، تلك الشحنة من الانفعال التي تتجدَّد في مآتم الحسين ومصائب أهل البيت، إلى بناء نظري يستغني عن المحركات العاطفية. يقول الناشئ أنه بعد مقتل ابن معاوية، استولى عبد الله بن حرب على أصحابه من الشيعة و«أظهر القول بالغلو والأظلة والأدوار»[3]. وهو ما يقول النوبختي بمثله: أن عبد الله بن الحارث هو الذي أدخل شُذاذ الشيعة ممن كان قد انضم إلى ابن معاوية في «الغلو والقول بالتناسخ والأظلة والدور»[4]. تعبير القمي مختلف قليلاً: بعد مقتل ابن معاوية «فرقة [من أصحابه] ثبتت على إمامة ابن الحرب والقول بالغلو والتناسخ والأظلة والدور»[5]. إذا كان كثيرٌ من الفرق الغالية في النصف الأوّل من القرن الثاني تشترك بالقول بالتناسخ والدور فإن جماعة ابن الحارث انفردت بأقدم مقالة مفصَّلة في الأظلة، هي عبارة كما سنرى عن مذهب متكامل[6].

تختلف الروايات في ظروف لقاء ابن معاوية بالحارثيين. إما لأن ابن الحارث رجع عن التشيُّع والتحق بالخوارج الصفرية على ما يروي ابن حزم[7]، وإما لأنه

---

(١) الأشعري، مقالات، ص١٣، وهم عنده: عبدالله بن عمرو الكندي وبيان بن سمعان والمغيرة بن سعيد وأبو منصور العجلي والحسن بن أبي منصور وأبو الخطاب.

(٢) القمي، مقالات، ص٤٠.

(٣) الناشئ، مقالات، ص٣٧.

(٤) النوبختي، فرق، ص٥١.

(٥) القمي، مقالات، ص٤٣.

(٦) هالم، الغنوصية، ص٥٠.

(٧) ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٥٠ وجمهرة، ص٤٠١.

تعرّض لحادث خرج منه مُفتضحاً فنبذه أصحابه[1]، وإما لأن هؤلاء تفرّقوا عنه حين ادعى وصية أبي هاشم والإمامة، فإن الأتباع الذين صاروا بلا رأس خرجوا إلى المدينة يلتمسون إماماً فوقعوا على ابن معاوية. على هذا النحو انشق الجناحيون الذين اتبعوا ابن معاوية عن الحارثيين. واستغناءً منهم عن وساطة ابن الحارث في نقل الوصية زعموا أن أبا هاشم أوصى إلى عبد الله بن معاوية وهو يومئذ غلام صغير فدفع الوصية إلى صالح بن مدرك وأمره أن يحفظها حتى يبلغ عبد الله بن معاوية[2]. هذه الرواية ضعيفة. وفي قولٍ آخر، هو برأينا أقرب إلى الصحة، أن ابن الحارث انضم إلى ابن معاوية على رأس أتباعه. وهو الذي ضمَّ إليه «شُذاذ صنوف الشيعة»[3]. فكانت المدائن أول المدن التي بايعت ابن معاوية[4].

بعد فشل هذا الأخير وموته بقي ابن الحارث يترأس الفرقة. ونقل المهدوية من ابن الحنفية إلى الطالبي. كما احتجب الأوّل في جبال رضوى، احتجب الثاني في جبال أصفهان. وسيخرج فيملك الأرض بالقسط والعدل[5]. إلا أن تسارع الأحداث

(١) القمي، مقالات، ص٤٠-٤١: من حيث هو الوريث الروحي للإمام، وبهذه الصفة يعلم ما في الأرحام ومواضع الكنوز وحدوث الدول وزوالها، كان يقسم الوعود بالغنائم بين أصحابه في المدائن حين قصد المنزل من غير ريبة أحد الشرطة فهرب خازن الأسرار الكونية مرعوباً وتسلّق الحائط فسقط «خامعاً» مهشّم الوجه كسير الساق. الأشعري، مقالات، ص٢٢، والشهرستاني، الملل، ج١، ص١٥١ ونشوان الحميري، الحور العين، ص١٦٠ يومئون إلى الحادث إيماءً. الشاعر الإمامي معدان الشميطي يعطي تفصيلاً للحادثة في قصيدة له في أصناف الغلاة دون أن يذكر اسم البطل (الجاحظ، البيان، ج٣، ص٧٥):

والذي طفّف الجدار من الذُعـ ـرِ وقد بات قاسم الأنفال
فغدا خامعاً بوجهٍ هشيم وبساقٍ كعود طلحٍ بالِ

حول قصيدة معدان التي نقل الجاحظ أبياتاً منها في الحيوان، ج٢، ص٢٦٨-٢٧٠ راجع:
Ch.Pellat, "Essai de reconstitution d'un poème de Ma'dan as-Sumayti", in *Oriens*, 16 (1963), p.99-109. Idem, "Encore deux vers de Ma'dan al-Smayti", *Arabica*, 22 (1975), p.300-302.

(٢) النوبختي، فرق، ص٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص٥١.

(٤) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٣٧٥.

(٥) الناشئ، مقالات، ص٣٧.

دفع بالحارثيين إلى إجراء بعض التعديلات على ولائهم السياسي تسوّغ الالتحاق بمن قد تسفر عن ظهوره اللحظة الثائرة. بعضهم مال إلى بني فاطمة: سيخرج ابن معاوية من جبال أصفهان لكن ليسلم الأمر إلى «رجل من بني هاشم من ولد علي وفاطمة»[1]. زيدي أو حسني أو جعفري (نسبة لجعفر بن محمد). إلاّ أن معظمهم ذاب في بعض الفرق الكيسانية، في الرزامية التي نقلت روح أبي هاشم من أبي العباس السفاح إلى أبي مسلم الخراساني[2] أو في الراوندية العباسية. حملهم إليها أحد علمائهم المعروف بأبي رياح[3].

لم يلعبْ الحارثيون دوراً يُذكر في سلطان ابن معاوية. على ما يبدو كانوا يؤلفون حوله حلقة حميمة، مُنظَّمة تنظيماً تراتبياً مشدوداً بالانضباط وبمبدأ الكتمان. حلقة هي نوع من الشرطة السرية التي تنظِّر ـ كما نقول اليوم ـ للحركة. ففي وسط الشرطة هذا، المكوّن من العبيد والموالي، كانت تتمكّن النواة الصلبة للفرق الغالية. معلومٌ ما يُروى عن أبي عمرة كيسان صاحب شرطة المختار بن أبي عبيد وما يُنسب إليه من الإفراط «في القول والفعل»[4]. إن «الشرطة»، بما هي كذلك، كانت تُنظِّم الحركة وتدبر أمر «الكرسي» الشهير و«التابوت» وتتسمى بـ«شرطة الله». هذا ما يظهر بوضوح من شعر معاصرهم أعشى همدان الذي يسميهم «شرطة الكُفر» ويشهد عليهم بأنهم «سبأية»[5]. وأَنْ تُسمّى الكيسانية باسم أبي عمرة كيسان، حافظ أسرار المختار والملاحم الموعودة، يشير إلى أنه لعب دوراً هاماً في تقرير المذهب وتنظيم الحركة. كما أن جماعة أبي الخطاب كانوا ينتسبون روحياً إلى «شرطة الخميس» التي كانت تؤلف حول الخليفة الرابع خاصة شيعته[6]. فوفقاً لمعتقد الغلاة بتناسخ الأرواح كان أبو الخطاب، على ما نقل الغلاة عنه، يزعم أنه جبريل وأنه كان مع آدم ونوح وإبراهيم ودانيال وعيسى وموسى ومحمد

---

(١) القمي، مقالات، ص٤٤.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٢٤٢.

(٣) النوبختي، فرق، ص٥٠.

(٤) النوبختي، فرق، ص٤١-٤٢.

(٥) هذا الشعر نقله الجاحظ في الحيوان، ج٢، ص٢٧١-٢٧٢.

(٦) الكشي، رجال، ص٢٥٧. الفهرست، ص٢٢٣.

و«بين يدي كل إمام في كل عصرٍ وزمان على صورٍ مختلفة وأسماء مختلفة»[1]. وكان الحارثيون يزعمون أنهم يرافقون الإمام في جميع تقمصاته ويتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه، وأنهم «الحواريون»[2]. كما كانوا يتخاطبون بأسماء صحابيي محمد، على أن أرواح هؤلاء انتقلت إليهم[3]. وما من شك أن الصحابيين المشار إليهم هم الذين عُرفوا بميلهم إلى علي: سلمان والمقداد وأبو ذر وسواهم. على هذا النحو أحاطت الراوندية والرزامية بالمنصور - الإله وبصاحب شرطته عثمان بن نهيك الذي كان له عندهم مقام ميكائيل[4]. فمن غير المستبعد أن يكون ابن الحارث قد بوّأ نفسه لدى ابن معاوية مقام كيسان في الخشبية أو أبي الخطاب بين يدي الصادق أو منزلة عثمان بن نهيك في الراوندية.

كانت علاقة ابن معاوية بالحارثيين وليدة المصادفة. لقد وضع الحارثيون آمالهم بالعدل والقسط في الطالبي واسقطوا عليه صورة المهدي الموعود. وكان الفتى الحجازي من جهته بحاجة إلى دعاة يُقعدون دولته الهشّة على قواعد قُدسية كما كان آنذاك شأن الدول. كان دخيلاً على الكيسانية وغريباً عن كل تنظير سياسي أو معرفي. لم يؤسس المذهب ولم ينظم الفرقة التي تكوّنت بالاستقلال عنه، قبل خروجه، وبقيت إلى ما بعد مقتله. ولم يكن له دور حتى في تقرير هوية الإمام التي انتحلها أو نُحلها إبان خروجه. فمن غير المتوقع أن يكون انضمام الحارثيين لابن معاوية، لبضع سنين، قد غيّر أو عدّل في مذهبهم. علاقة انتهازية مماثلة كانت قائمة آنذاك بين الراوندية والعباسيين الذين ما أن استقرت دولتهم حتى عادوا إلى الإسلام الأموي وفتكوا بأشياعهم من الراوندية والرزامية، وانتفت حاجتهم إلى وصية ابن الحنفية وابنه فطمسوا ذكرها.

عقائد الحارثيين

يشكل الحارثيون واحدة من الفرق التي اتفق المصنفون في المقالات على

---

(١) كتاب الهفت، ص١٠١.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٢٣٦.

(٣) القمي، مقالات، ص٤٨.

(٤) الطبري، تاريخ، III[1]، ص١٢٩.

تسميتهم بال«غالية» أو «الغلاة». وهؤلاء، على الرغم من تنوع فرقهم وكثرة الأئمة الذين انتسبوا إليهم وتعدد أنبيائهم، كانوا ينتسبون إلى مدرسة روحية واحدة منسجمة بمراجعها المعرفية وطرائقها التأويلية وبيانها الأسطوري وتطلعاتها السياسية. وبمقدار ما تسمح الرؤية لم تقصر هذه المدرسة مقولاتها على مسألة الإمامة وسائر ما كان بإمكان الأبواب التصنيفية المعتمدة في كتب المقالات أن تراه، بل حاولت إنتاج مذهب ديني متكامل هو قراءة للإسلام لا تقل قيمتها الفكرية عن قيمة غيرها من القراءات، بصرف النظر عن جذور هذه القراءة وشذوذها عن الأغلب الأعم وبصرف النظر عن فشل الحركات السياسية التي حملتها وتوقفها عن النمو.

إن المراجع المعلنة لهذه المدرسة الباطنية هم علي وبنوه، وبوجهٍ خاص جعفر بن محمد ووالده محمد بن علي بن حسين بن علي (١١٤/ ٧٣٢)، ورجالٍ آخرين مثل جابر الأنصاري (من شرطة الخميس) وجابر الجعفي المحدث المتهم بالسبأية اللذين نسب إليهما ابن الحارث مقالاته[1]. غير أن رؤساءها ومنظريها الحقيقيين كانوا أنبياء بابل، من المدائن إلى الكوفة، ومن واسط إلى البصرة وما بينهما من البطائح والآجام. ابن الحارث وأبو الخطاب والمغيرة بن سعيد وبيان بن سمعان وسواهم من السبعة الذين لعنهم الصادق على قول الإماميين. وكما يقول هالم بلغته مشيراً إلى المدرسة الغالية: «الغنوص الإسلامي هو - في زمن بداياته على الأقل - ظاهرة عراقية»[2]. بالنظر إلى زمان ظهورها المبكر في أسافل الرافدين وبالنظر لغياب محاولات سابقة عليها أو معاصرة لها في مناطق انتشار الإسلام الأخرى جاز الافتراض أنها تكوَّنت في حضن الإرث الروحي البابلي، إبان عودة الروح إلى هذا التراث، مباشرةً في أوساط النبط والزط والعبيد والموالي المُعتقين والعرب الهامشيين. بل يمكن تصنيفها معرفياً في التيار البابلي الذي كان يشمل الثانويين والصابئين من اليهود المتنصرين وسواهم من الطوائف الكثيرة الغامضة التي كانت تنتشر في بابل قبيل الفتح وبعده. ولا يجد البحث صعوبة في تبيُّن الأثر

(١) النوبختي، فرق، ص٥١.
(٢) المصدر السابق، ص١٢.

الذي تركته فيها تلك المذاهب العديدة ممن ستنزل بهم النهضة الكلامية، جميعاً وفي وقت واحد، هزيمة ساحقة.

إن اعتماد مصطلح «الغلو» وما اشتق منه لتسمية هذه المدرسة لا يمثل إلا الزاوية التي نظر منها الإسلام التقليدي إليها. ومثله لفظ «الطيّارة» المعتمد عند الإماميين بالمعنى نفسه[١]. ولعل تسمية «الباطنية» التي شُهر بها من بعد الإسماعيليون بوجهٍ خاص تبقى أقرب إلى الانصاف إذا جعلنا النسبة إلى «علم الباطن» الذي ادعت المدرسة احتيازه. في الأزمنة الحديثة غالباً ما يقال «الشيعة المتطرفة» في مقابل «الشيعة المعتدلة»، على الرغم من الغموض الذي اكتنف آنذاك العلاقة بين الطرفين. كما درج الباحثون الغربيون ومن ائتم بهم على وصف تلك المدرسة بال«غنوصية» من غير تحديد واضح لهذا المصطلح الذي ابتذله ماسينيون وكوربان ومن حاكاهما ابتذالاً قبيحاً. نستثني دراسة هاينس هالم «الغنوصية في الإسلام: الشيعة المتطرفون والعلويون»[٢]. فيها برّر الباحث وصف عقائد الغلاة بالغنوصية بمعنى أنها «ديانة خلاص (قائمة بذاتها) ذات نموذج أسطوري أساس بقي دائماً على ما هو عليه وذات مصطلحات موحّدة لا تتغيّر»، ذات مشابهة فكرية بمذاهب الغنوصيين التاريخيين[٣]. وإذا قرن هالم العلويين بالغلاة فلأن النصيريين هم عنده ورثة الغلاة الأقدمين. بيد أنه رغم ذلك لم يبعد عما فعله أصحاب المقالات. فهو قد اقتطع من تعليم الغلاة ما يسوّغ استخدام مصطلح الغنوصية وأهمل ما تبقى. كما أنه لم يأخذ بعين الاعتبار العامل الناتج عن الفرق بين جماعة ساكنة «باردة»، كالنصيرية وبين غلاة الكوفة الذين تخلّقت فرقهم وعاشت وماتت في بيئة مُستعرة. أضف إلى ذلك أن الغنوصية التاريخية ليست مقولة ميتافيزيقية أو تعبيراً عاماً منتشراً للوجدان الديني. ولم تكن أكثر من ظاهرة موضعية محدودة في الزمان والمكان. إذا استثنينا وهم المعاصرة بالكلمات، ما

---

(١) الكشي، رجال، ص٢٠٨ و٣١٥. النجاشي، رجال، ص٢٥٢.

(2) Halm Heinz, *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich und München, 1982

ترجمه إلى العربية تحت عنوان: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، رائد الباش وراجعته سالمة صالح، دار الجمل، كولونيا، ٢٠٠٢. وإلى هذه الترجمة نُعيد.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠.

الذي يزيدنا علماً بهذا المذهب أو ذاك أن نختزله في ما نقع عليه من أوجه الشبه بينه وبين الغنوصية التاريخية؟

ما نقله المصنفون في المقالات من مذاهب الغلاة هو نثرات غالباً ما عرضوها في معرض الاستهجان على أنها «فضائح». انتخبوها بنسبة مُخالفتها لمقالات التوحيد الكلامي في ثلاثة أبواب على وجه الخصوص: هوية الإمام الروحية والبشرية، وإنكار بعث الأجساد، وإبطال أحكام الشريعة. الأمر الذي يُسوِّغ الحكم عليهم بالزندقة والخروج عن الإسلام. هذه النثرات غير كافية لتحقيق مذاهب الغلاة. كما لا يمكن الاعتماد بهذا الصدد على أدبيات الإسماعيليين والقرامطة ومن تفرَّع عنهم على الرغم من الصلات العقائدية بين الفريقين. فالأدبيات الإسماعيلية حُرِّرت بثقافة القرن الثالث والرابع الهجريين، على هامش «الفلسفة»، وفي إطار مشروع سياسي مختلف. فهي لا تمكن من الوصول إلى الطبقة الفكرية القديمة التي تكوَّنت في مطلع القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد.

أياً ما كانت التسميات التي ذُكر تحتها الحارثيون فقد تناولتهم بكثيرٍ أو قليلٍ من التفصيل في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي مصنفات القمي والنوبختي والأشعري والناشئ[1]. وفيما بعد، وبقيمةٍ أدنى، مؤلفات البغدادي والشهرستاني وابن حزم وسواهم. كما تناولت نتفاً من أخبارهم ورواياتهم الأدبيات الإمامية. بالإضافة إلى هذه المصادر العدائية، ثمّة نصوص تنتمي إلى المدرسة الغالية نفسها: لقد تنبّه هالم إلى أن من المصادر التي يمكن الاستعانة بها للإضاءة على مذاهب الحارثيين والغلاة الكوفيين الأوائل عامةً الكتاب المعروف بـ«كتاب الهفت والأظلة» أو «كتاب الهفت الشريف»[2] المنسوب لجعفر بن محمد برواية

---

(١) يبدو أن الكتاب المنسوب للناشئ منحول وأن مصنفه الحقيقي من أبناء النصف الأوّل من القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد. نحتفظ باسم الناشئ فهوية المصنف في السياق غير ذات شأن.

(٢) نشره عارف تامر وعبده خليفة اليسوعي تحت عنوان كتاب الهفت والأظلة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠، وأُعيد نشره عام ١٩٦٩ و١٩٨٩ و٢٠٠٧ عن دار ومكتبة الهلال، بيروت. كما نشره أيضاً مصطفى غالب تحت عنوان الهفت الشريف، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٤ وفي طبعة ثانية عام ١٩٧١. واتهم مصطفى غالب الناشر الأوّل بالتلاعب بنص المخطوط. أُنظر تعليق هالم على مصادر مخطوطات الكتاب وطبعاته، الغنوصية في الإسلام، ص٢٤ و١٦٩. ونحنُ نعيد هنا إلى الطبعة الثانية من نشرة مصطفى غالب. فهي على الرغم من عيوب القراءة الكثيرة المنتشرة فيها أجدر بالثقة من طبعة تامر.

المُفضّل بن عمر. وهو كتاب احتفظت به على السواء بعض الجماعات الإسماعيلية والنصيرية من غير أن يكون مرجعاً رسمياً من مراجعهم الدينية.

كتاب الهفت

هذا الكتاب، كما وصلنا، هو خليط من النصوص المتنافرة معنىً ومبنىً. بعضها إنشاءٌ مسبوكٌ مترابط. وبعضها من صنف الأحاديث المعنعنة. بعضها له صيغة الحوار التعليمي. وبعضها قصص وحكايات. نصوصٌ قمشها صانعه المتأخر من مصادر متباينة مذهبياً وتاريخياً وألّف بينها من غير مهارة. حذف من القديم ووصله بما ليس منه أو أعاد صياغته أو حيّنه بالشروح والإضافات المُكرَّرة والتأويلات المُدخلة بعبارة «يعني». كل ذلك بلغة وعرة فقيرة زادتها عُجمةً العامية البادية في تصحيف النُسّاخ. وأعطاه عنوان «الهفت». يُستفاد من أبحاث هالم حول هذا الكتاب[١] وخاصةً من دراسات Mushegh Asatryan[٢] أن أصله أو ما أسماه هالم «النواة الصُلبة» فيه هو «كتاب الأظلة» أو «الأشباح والأظلة» الذي كان يُنسب لمحمد بن سنان[٣]. هذه النواة الصلبة التي اعتقد هالم أنه استطاع تعيينها تتحدّد باتساق عناصرها في أُسطورة «غنوصية» منسجمة[٤]. افتراضٌ جديرٌ بالاعتبار. ما نرجحه فوق ذلك هو أن كتاب محمد بن سنان نفسه كان أيضاً مجموعة من الروايات غير المؤتلفة. فالمصنف الذي كان يتأرجحُ بين «الطيّارة» و«المُقصِّرة»، أي بين الغلاة والإماميين، قد حصّل روايات وأحاديث متفرقة في الأظلة والأشباح. وحذا حذو ابن سنان مصنفون تالون فقبسوا بدورهم من المخزون نفسه. هذا لأن القول بـ«الأظلة» و«الأشباح» كان كما يبدو منتشراً في الثقافة الشيعية في القرون

---

(1) Das "Buch der Schatten". Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums, *Der Islam*, V.55,2 (1978), p. 219-266 et V.58, 1 (1981), p.1-15.

(2) Mushegh Asatryan, *Hersey and Rationalism in Early Islam. The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*, Yale University, 2012, pp.140-241.

(٣) النجاشي، رجال، ص٢٥٢.

(٤) أراد هالم بالـ«النواة الصلبة» الأبواب الثمانية الأولى مضافاً إليها الأبواب (١٠ و١١ و١٣ و١٥ ١٦ و٢٢ و٢٥ و٣٠ و٣٣ و٤٠) فهي تحتوي على «الأسطورة الغنوصية»، ونشرها في كتابه الغنوصية في الإسلام (ص ١٧٢-١٩١). وخالفه Mushegh Asatryan الذي حاول أن يعين ثماني طبقات أقدمها الأبواب الثمانية الأولى وأحدثها الأبواب النصيرية الأخيرة. ولم يُحسم النقاش بعد.

الثلاثة الأولى. أربعة كتب على الأقل موضوعها الأظلة والأشباح كانت متداولة في الوسط الشيعي. أقدمها «كتاب الأظلة» لعبد الرحمن بن كثير الهاشمي. وهذا كان معاصراً للصادق وممن روى عن المفضل[1]. يليه كتاب محمد بن سنان المذكور آنفاً والذي يمكن أن يكون قد أخذ عن الكتاب السابق. وقد عرف الشيخ المفيد (٤١٣/ ١٠٢٢) هذا الكتاب تحت عنوان «الأشباح والأظلة»[2]. وتلاه «كتاب الأظلة» للكوفي علي بن أبي صالح الملقب بـ«بُزُرج» (حوالى ٣٠٠/ ٩١٣). لا يُعرف إذا كان الكتاب له أو رواه عن سواه[3]. ثم كتاب «الأظلة» لشيخ الإماميين القُميين أبي جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري (النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري/ التاسع للميلاد)[4]. لسنا أمام كتاب واحد تناقله مصنفون عديدون. فالشيخ المفيد الذي يشير إلى غلبة الغلاة على موضوع الأشباح والأظلة وعنايتهم الخاصة به يُنبِّه إلى تباين هذه النصوص واختلافها: «أن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها»[5]. كتاب الهفت الحالي نهل إذن، بعد القرن الهجري الرابع/ العاشر للميلاد، من جميع تلك السواقي. فهو يحتوي على أكثر من «نواة» قديمة واحدة. لقد ترسبّت في رواياته آثارٌ هامة ظاهرة القِدم، ثقيلة اللسان، أُسطورية التعبير والبيان، لا تنتسب إلى فرقة بعينها، نصوص إذا هي قورنت بما نقله أصحاب المقالات بدت أقرب النصوص المعروفة إلى عقائد الغلاة الكوفيين الأوّلين. بل من الممكن الافتراض أن النوبختي والناشئ والقمي بل والشهرستاني قد استعانوا بهذه النصوص أو بنصوص مشابهة فيما ذكروه عن تلك الفرق. هذا يجعل من الكتاب وثيقة نادرة تساعد على تكوين الإطار العقائدي العام لما أُسمي الغلو الذي تستوي فيه النثرات التي نقلها أصحاب المقالات عن مذاهب الحارثيين.

---

(١) النجاشي، رجال، طبعة قُم، ص٢٣٥. يصف النجاشي هذا الكتاب بأنه «كتاب فاسد مختلط». يريد أنه من مصنفات الغلاة.

(٢) الشيخ المفيد ـ أبو عبدالله محمد بن النعمان العكبري (٤١٣/ ١٠٢٢)، المسائل السروية، تحقيق صائب عبد الحميد، قُم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣، ص٣٨. والشيخ المفيد يرد الكتاب ويشير إلى اتهام محمد بن سنان بالغلو ويقضي بضلاله إذا صحّت نسبة الكتاب إليه.

(٣) النجاشي، رجال، طبعة قم، ص٢٥٧.

(٤) المصدر السابق، طبعة قم، ص٨٢.

(٥) الشيخ المفيد، المسائل السروية، ص٣٧-٣٨.

أسطورة البدء والأظلة

ذكر النوبختي والقمي والناشئ أن ابن الحارث أخرج أتباعه إلى القول بالأظلة والدور والتناسخ. فسّروا الدور والتناسخ ولم ينقلوا شيئاً عن «الأظلة».

حديث «الأظلة» هذا نجده في كتاب الهفت في روايات متباينة على ما بينها من القرابة، أهمها روايتان متوازيتان. الأولى، مفصّلة ومتسقة في الأبواب الثمانية الأولى خاصةً، هي رواية ظلية تقدم خلق الأظلة على خلق الأشباح والأرواح. والثانية، جزئية في الباب السادس والستين (فصل في معرفة الأشباح والأظلة)، هي رواية شبحية تقدم الأشباح على الأظلة. الثانية هي فيما يبدو اقتباس مختصر للأولى. وفي كلتيهما أُقحمت الشروح والإضافات. أما الروايات الجزئية الأخرى فمبنية من الأولى والثانية ولا تفرق بين الأشباح والأظلة.

إنها أُسطورة تشرح «ابتداء الخلق» أو «بدء الخليقة» أو «مبتدأ أصل الخلق» و«الأظلة ومعرفة الآدمين السبعة» وتركيبهم في الصور وكيفية خلق إبليس والشياطين وهبوط الأرواح والمزاج والأدوار وعلة التردد في الأبدان والخلاص. نوعٌ من سفر التكوين وتقابل ما عرف في الإسلام التقليدي بروايات «البدأ». وهذا هو مختصرها[1]:

أوّل ما خلق الله، قبل الماء والأرض والعرش، «النور الظلّي»[2] أو، على ما في إحدى المخطوطات، «الظل»[3]. خلقه من مشيئته على مثال صورته ثم قسمه إلى أظلة (إلى سبعة أظلة كما تفصل إحدى الإضافات اللاحقة). نظرت الأظلة إلى بعضها وتحصّل لها الوعي بوجودها. لم تُلهم من المعرفة إلا هذا. ولم تكن تعرف الخير والشر. ثم تولى الله تأديب الأظلة وتفقيهها: سبّح الله نفسه فسبّحته الأظلة وحمد نفسه فحمدته وحقق نفسه فحققته. ومكثت على ذلك سبعة آلاف سنة.

ثم أن الله خلق من تسبيح نفسه «الحجاب الأعلى» وخلق الأشباح من تسبيح الأظلة. وفي رواية خُلقت الأشباح من الأظلة. وفي رواية جُعلت الأشباح عبارة عن

---

(١) كتاب الهفت، ص١٥-٣٣. كما استعنا في القراءة بالنص الذي اعتبره هالم نواة كتاب محمد بن سنان.

(٢) هذا ما أثبته هالم، الغنوصية، ص١٧٢.

(٣) كما يشير إلى ذلك غالب، كتاب الهفت، ص١٦.

«لباس الأظلة». وفي رواية تفسيرية تبدو الأشباح كالحجاب بين الله والأظلة. ومن تسبيح الأظلة خلق كذلك السماء السابعة ذات الجنة السابعة. وفيها العين التي تسمى «عين الحياة» (التي يصير اسمها في إحدى الإضافات «سلسبيل» كما في القرآن (الإنسان ١٨).

(بخصوص خلق الحجب تنص إحدى الإضافات أن الله كان ظاهراً لأهل السماوات، من غير حجاب، يرونه رؤيا العين ويشاهده كلٌ منهم يحدثهم ويستمتعون بحلاوة حديثه. إلى أن حدثت كما سنرى المعصية. عندها خلق الله من المعصية حجاباً احتجب به عن أهل السماء فكان بعد ذلك يكلمهم بالحجاب).

بعد خلق الأشباح خُلق آدم الأوّل وأُخذ الميثاق. الرواية تتركنا نفهم أن آدم الأوّل هذا هو نفسه «الحجاب الأعلى». ولأن الحجاب الأوّل الذي كان أعلمهم «أنبأهم بأسمائهم»، كما يقول القرآن (البقرة ٣٠ ـ ٣٣)، فصار حُجّةً عليهم ورئيساً.

وغمس الله الأظلة والأشباح في عين الحياة فخُلق لها نورٌ هو الأرواح. وخُلق للأرواح أبدانٌ من نور.

وعلى مثال السماء الأولى التي خُلقت من النور الأوّل بحجابها وآدمها وميثاقها وجنتها وما فيها من الأظلة والأشباح والأرواح والأبدان النورانية، خُلق من ستة أنوار أُخرى ست سماوات واحدة عقب الأُخرى، متراتبة، متفاضلة بحسب أقدمية خلقها. فكانت السماء العُليا (الأولى زمنياً والسابعة عُلواً) أفضلها لأنها أقربها إلى الله وكان النور السابع أضعفها وأقلها نوراً وأرقها يقيناً. وفرض الله على كل سماء جنساً من التسبيح والتهليل وجعل الحجب رسله إلى أهل كل سماء. وكانت «عين الحياة» هي ما يجعل كل سماء تلائم قاطنيها من حيث أن أعمالهم (أو علومهم؟) مخلوقة من العين. وكان الله إذا نزل إلى إحدى السماوات لبس حجاب تلك السماء «لأن الشيء لا يُفهم عنه إلا من يكون بصورته ومن جنسه». وهكذا اكتملت سبع سماوات بسبعة آدمين في خمسين ألف سنة أو في سبعة أيام، كل سماء في يوم [مقداره خمسون ألف سنة بنص القرآن]؟

كان الله يعلّم أهل كل سماء كيف خلقهم ومن أي شيء خلقهم. ومما علّمهم أنه سيخلق الأبدان الظلمانية والأبالسة والشمس والقمر والليل وما سيتعرضون له

من الأوجاع والزلل وما مصير العاصي والمطيع وما سبب «الأدوار السبعة». ولم يترك شيئاً مما يكون في هذه الدنيا إلا عرّفهم به. وقال «قد أذنا لكم أن تنزلوا إلى الأرض». هذا لأن الله أراد أن يمتحنهم ويبلوهم أيهم أحسنُ عملاً. وها هنا وقعت الخطيئة الأولى: طلب أهل السماء أن لا يهبطوا وأن يُتركوا في السماء وردوا على الله قائلين «لا تهبطنا إلى الأرض ودعنا في السماء نحمدك ونشكرك ونعبدك». لم يُرضِ الله أن يردوا أمره فخلق حجاباً احتجب به عنهم وأسكنهم السماء الدنيا (؟)، وخلق لكل واحد منهم سبعة أبدان يترددون فيها ثم ينقلبون إلى غيرها. آنئذٍ علموا أنهم أخطأوا فندموا وطافوا بالحجاب سبعة آلاف سنة أسفاً على ما فاتهم من رؤية الله وعلمه والنظر إليه وأدركتهم الحسرة والندامة.

من هذه المعصية خُلق إبليس وذريته. وكان إبليس وذريته جاهلين بأصل الخلق وبدئه لأنهم لم يشهدوا ذلك ولم يُؤدّبوا كما أُدّبت الأظلة والأشباح والأرواح ولأن الله الذي يحب أن يُعبد سراً كما يُعبد جهراً أمر الأرواح أن يكتموا عنهم المعرفة التي أُعطيت لهم. فكانوا معادين للأولين. وتأججت نار العداوة بين الذرية الآدمية النورانية وبين إبليس وذريته حين خُلقت للآدميين الأبدان الطينية. وكان ما كان من قصة السجود لآدم. لأن الله أراد أن يقيم الحجة على إبليس قال إني سأحتجب بالحجب الآدمية. فاحتجب بآدم وأمر إبليس وذريته بالسجود لآدم. فلما رفض إبليس للأسباب المعلومة خلق من معصيته «النساء المخالفات»، وخلق من معصية ذريته «المسوخية» وهي أبدان الحيوانات. وكما ألبس الله آدم وذريته الأبدان وأنزلوا إلى الأرض ألبس الله إبليس وذريته أبداناً مماثلة. فالأبدان هي «بيوت» الأرواح وقوالبها. ولأنه لم يكن بإمكان أي من الفريقين تعيين عناصر الفريق الآخر تناكحوا فحصل «المزاج» ووقع النسل وتوالدوا.

هذا هو حديث الأظلة. وستعرف الأظلة والأشباح مستقبلاً زاهراً عند الصوفيين والإشراقيين وسواهم من أهل العرفان. وستُحمل الظلال على المثل الأفلاطونية أو الماهيات المجردة أو «الصور الروحانية» أو «الحدود الوجودية» أو «الأجسام البرزخية» أو «الأرواح الصرفة» أو«أرباب الأنواع». وسنجد لها أصداءً في الشعر[1].

---

(١) أشهر الشواهد الشعرية على «الأظلة» القصيدة التي قالها -على زعمهم- العباس بن عبد المطلب في=

بعيداً عن كل هذا نحنُ هنا أمام أسطورة أصيلة من أساطير البدء تتشكل الفكرة فيها بالصورة لا بمفاهيم مركَّبة في نظام فكري. ولهذا السبب فهي تهمل إهمالاً تاماً مصطلح «النفس» ولا تلتفت إلى أية علاقة ممكنة بين الأنفس والظلال أو الأشباح.

ومع أنها تستشهد بالآية (ألم تر إلى ربك كيف مدَّ الظل...)، وأنه مما يلفت الانتباه تصور القرآن للظل في الآية «ولله يسجدُ من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال» (الرعد ١٥) من حيث هو خَلقٌ ذو هوية روحية مستقلة نوعاً من الاستقلال عما هو له ظلّ، لا يبدو أنها مستنبطة بالتأويل من الآيات القرآنية التي تتحدَّث عن الظلال وهي كثيرة ويكنى بها في بعض المواضع عن غضارة العيش. فعلى الرغم مما في هذه الآيات من الذُّخر المخيالي فالمفسرون والقصاصون والمحدثون على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم لم يولِّدوا

=مديح النبي وعدَّت لذلك في الحديث. أوردها ابن قتيبة في غريب الحديث، تحقيق عبدالله الجبوري، بغداد، مطبعة العاني، الطبعة الأولى، ١٣٩٧/١٩٧٧، ج١، ص٣٥٩. وساقها أيضاً المسعودي في مروج الذهب، ج٢، ص١٠٦. وإذا كان ابن قتيبة لم ينتبه لما فيها من الغلو فإن المسعودي يشير إلى ما فيها من عقائد الغلاة وانتشارها في أدبياتهم. وهذه هي (برواية ابن قُتيبة):

من قبلها طِبتَ في الظلال وفي مُستودع حيث يُخصَفُ الوَرَقُ
ثم هبطت البلاد، لا بشرٌ أنت ولامضغةٌ ولا علقُ
بل نُطفةٌ تركب السفين وقد ألجم نَسْراً وأهلَهُ الغرقُ
تنقل من صالب إلى رحم إذا مضى عالَمٌ بدا طَبَقُ
حتى احتوى بيتك المهيمن من خِندفَ علياءَ تحتها النُطُقُ
وأنت لما وُلدتَ أشرقتِ الأرضُ وضاءت بنورك الأفقُ
فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسُبْلِ الرشاد نخترقُ

والجدير بالذكر أن البيت الرابع برواية المسعودي ورد على النحو التالي:

بل حُجّةٌ تركب السفين وقد ألجم نَسراً وأهلَهُ الغرقُ

فالـ«حُجّة» أقرب إلى ألفاظ الغلاة. ونلاحظ أيضاً انتقال النور بـ«الأصلاب». ونعتقد أن القصيدة قديمة ومن إنشاء دعاة العباسيين الكيسانيين.

ومن الشواهد الشعرية أيضاً بيت للشريف الرضي أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين الموسوي (٤٠٦/١٠١٥)، ديوان، تحقيق أحمد عباس الأزهري، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٣٠٧، ص١٦٥، يقول فيه:

ألستُ من القوم الأُلى قد تسلفوا ديون العُلى قبل الورى في الأظلةِ!

منها ما يشابه الاعتقادات والأساطير المعروفة عند كثير من الشعوب حول الظلال[1]. كما أن الباطنيين أنفسهم لم يتوقفوا عندها.

أنها تعتمد على الظل والشبح بمعناهما العادي. ويتساءل المرء عن مدى الأثر الذي يمكن أن تكون قد تركته في توليد هذه الأسطورة التي لا نعرف مصدرها لعبة الضوء والظل في أرض بابل حيث يفصِّلُ النور القاسي للأشياء ظلالاً دقيقةً وكثيفةً كأنها روح الأشياء، وحيث يبدو الظل كأنه ضوءٌ محتجب. إذا كان النبي البابلي ماني قد وضع النور والظل في علاقة تضاد فالأسطورة الهفتية كاملت بينهما. إن الرواية الطويلة التي سقناها تتردد كما أشرنا بين «النور الظلي» وبين «الظل». الاختيار الأوّل يدفع نحوه أنه من نور الله والثاني يؤيده اختيار لفظ «الظل» نفسه والاستشهاد بالآية «ألم تر إلى ربك كيف مدَّ الظل...»(الفرقان ٤٥). فـ«النور الظلي» الوارد من غير تفسير يجمع بين النور والظل كما لو أنه في وقت واحد نور وظل. إنه نورٌ ذو ظل أي نورٌ أظلَّه نورٌ أشدّ منه فاتشح بالسواد. وهو ما يوحي به معنى الظل والشبح بالعربية. وكما تحاول إحدى الإضافات تفسيره «وإنما تسمّت الأظلة لأنها كانت أظلة في ظل نور الله». في رواية شبحية إمامية عن محمد بن سنان عن جابر عن الباقر أن هذا الأخير يُسأل «وما الأشباح؟» يجيب الإمام: «ظل النور...»[2]

هذه الأسطورة حدسٌ فريد في أساطير التكوين. وتتميَّز عن غيرها من روايات الخلق من الطين أو الماء أو النار أو الريح بأن «الظل» يرسم العلاقة بين الخالق والمخلوقات في معنى لا يؤديه التراب أو الماء أو النار أو الريح ولا تؤديه «النفس» أو «الروح» أو «الملاك» أو سوى ذلك من المفردات، معنىً يوازي بنوعٍ من الموازاة العلاقة بين «النَّفَس» و«النفس» وبين الفعل في «نفخ فيه من روحه». ها هنا حركة وانفصال وهنا صورةٌ واتصال. فالظل صورة للشيء ملازمة له متصلة به. من

(1) J.Frazer, *The Golgen Bough, A study in Magic and Religion*, "The Soul as a Shadow and a Reflection", The Macmillan Compagny, New York, 1925, I, chapitre XVIII, pp.189-194.

وفي الحديث المرسل أن النبي «لم يقع له ظل على الأرض ولا رؤي له ظل في شمس ولا قمر» وذلك كما زعموا صيانةً له من أن يطأه كافر.

(٢) الكليني، الكافي، ج١، ص٥١٣.

هنا الإضافة التوضيحية التقليدية: «خلقه على مثال صورته». هي هو وهي ليست هو. هي غيره وليست غيره. وبين الشيء وظله، كما بين الشيء وصورته في المرآة، تنعقد جدلية التمييز بين الذات والآخر. فالظلال حين نظر بعضها إلى بعض «رأت نفسها وعرفت أنهم كانوا بعد أن لم يكونوا» كما لو أنها اجتازت ما أسمي بـ«مرحلة المرآة» في نمو الطفل. وعلاقة ظل الشيء بالشيء من حيث أن الظل هو صورة تحاكي ما هي له انعكاس تبدو في كيفية تأدُّب الظلال إذ كان ذلك بمحاكاة الله: «سبّح الله نفسه فسبّحته الأظلة وحمد نفسه فحمدته وحقق نفسه فحققته. ولولا ذلك لم يكن يعرف أنه ربه ولا يدري كيف يثني عليه ويشكره ولم يدر كيف يتكلّم وكيف يسكن» [يسكت؟]. وهذا الأدب الذي كتبه الله على صفحة الأظلة البيضاء هو «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الروم ٣٠)[١] يُضيف الشرح اللاحق. في الرواية الشبحية حيث توجد الحالة الشبحية قبل الحالة الظلية، وتستقل الأظلة بالوجود عن الأشباح، نجد التصور نفسه حيث يعطي الصادق مثل الصوت والصدى ومثل الجسم وصورته في المرآة: «والأشباح يومئذٍ كالشيء الذي لا يتبيّن والدليل على ذلك أن الصدى الذي جعله الله في الدنيا فإذا تكلّم الرجل أو صاح أجابه مثل صوته وذلك في موضع دون موضع وجعل الله تعالى ذلك دليلاً على الأشباح وأن الأشباح كانت تجيب الله بما يقول ولا حياة فيها مركب [مركبّة] ممزوج [ممزوجة] بل حياة بسيطة حية لطيفة كما أن الصدى يجيب الإنسان بما يقول ولا حياة فيه ثم خلق الله تعالى الأظلة فسبح الله نفسه وهلل نفسه فأجابته الأشباح ثم الأظلة. أجابت الأشباح والدليل على ذلك أن الأشباح أما ترى في المرآة إذا تكلمتَ فكانت تتكلّم كأنه [كأنها] ينطق [تنطق] والرواح [اقرأ: ولا روح] فيه [فيها] وكذلك الأظلة أجابت الأشباح والأرواح [اقرأ: ولا روح فيها][٢]. وسُئل الباقر في غضون حديث الميثاق: وأي شيءٍ الظلال؟» فأجاب: «ألم تر إلى ظلك في الشمس شيئاً وليس بشيء؟»[٣] فالظل، أو بتعبيرٍ آخر الموجودات، هو بمعنى من المعاني صدى الله.

---

(١) كتاب الهفت، ص١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٤.

(٣) الكليني، الكافي، ج١ ص٥٠٦.

والصورة ـ الفكرة الثانية في الأسطورة تبدو في تصور الظل كالطفل وفي تصور التكوين لا بكن فيكون ولا على طريقة الفيوض المتتابعة ولا عن صورة ومادة ولا من روح تنزل في جسد لكن على مثال تكوين الإنسان خلقاً بعد خلق، من الضعف إلى القوة، جاهلاً ثم مكتسباً للمعرفة، في عملية أشبه بعمل الصانع الذي يعمل الأدوات، شيئاً من شيء، ووقتاً بعد وقت. في البدء خُلقت الأظلة. وكانت كالأطفال غفلاً من كل معرفة إلا من وعيها بحدثها إلى أن أدبَّها الله. من تسبيح الله خُلق الحجاب الأول بينما خلقت الجنان من تسبيح الأظلة ثم أولدت الأظلة من تسبيحها الأشباح أو كما توحي الرواية كُسيت الأظلة أشباحاً. ثم، كما لو كانت أجنةً، أُنزلت فيها الأرواح حين حصل ما يمكن أن نسميه عمادها في «عين الحياة» (النص يلجأ إلى فعل «غمس») كأن الروح هي فيض الحياة التالي للوجود. وكأن الحياة خاصة بسماء سماء. ثم كُسيت الأرواح أبداناً نورانية.

وهذا الانتقال من الحالة الظلية إلى الحالة الشبحية يرافقه تطور تكويني آخر: خلق السموات السبع وما فيها من الجنان وخلق الحجب ثم خلق الأرواح في الأشباح. ثمة الوجود الظلي ثم الوجود الشبحي ثم الوجود الروحي ومن بعد القالب الترابي. فالظل هو الجنين الذي سيتطوّر إلى شبح ثم يكتمل بالروح. إلا أنه عند استنساخ السماوات بعضها عن بعض ينعكس المنحى: كان النور الأوّل للسماء العليا أفضل من الثاني والنور الأخير في السماء الدنيا كان الأوهى كما لو أن هذه الأنوار السبعة كانت هي أيضاً ظلالاً يشتد ضوؤها ويضعف بنسبة قربها وبعدها عن الله.

وما يلفت الانتباه فيها هو، بالإضافة إلى ما تتصوره عن الخلق بتنوع الوسائط، تفسيرها لوجود الشر في خلق الله الواحد. ليس إبليس مبدأً قديماً مُضاداً كما في المانوية أو فكرة غامضة تلبدَّت في نفس الله كما في المجوسية، أو هيولى قديمة غير متشكلة كما عند الفلسفيين، أو كوناً مُفرداً قائماً بذاته خلقه الله، فوقع بالحرية في الكبرياء والحسد والانتقام كما في الإسلام، لكنه يجسد وذريته الزلل الذي وقعت فيه جموع الأرواح، معصية أثقلت الأرواح وأهبطتها إلى الأرض واستقلت بالوجود فكوَّنت المادة التي خُلقت منها النساء والحيوانات.

لقد تجاوز الكيسانيون البسائط السبأية الأولى. هذا يرادف قول النوبختي أنه من الحارثيين، من حيث هم كيسانيون وبنسبة انتظامهم في السلالة السبأية، «بدأ الغلو». هذا التجاوز المستجد يُفسَّر بأن الغلو الذي كان في السبأية ينطلق من إنكار موت علي والقول برجعته تحوَّل في الكيسانية إلى نظام لاهوتي يتجاوز الحالة العلوية. وبتفسير النوبختي أن فرق الغلاة (كيسانية، حارثية، مغيرية، بيانية، خطابية) «متفقون على نفي الربوبية عن الجليل الخالق تبارك وتعالى عن ذلك علواً كبيراً وإثباتها في بدن مخلوق متوفٍ على أن البدن مسكن الله وأن الله تعالى نورٌ وروح ينتقل في هذه الأبدان»[1]. في تاريخ البشر هذه الروح كانت في آدم[2]. ثم انتقلت إلى شيث[3]. ومنه إلى الأنبياء، واحداً بعد واحد، فإلى محمد ومنه إلى علي فذريته. فالأنبياء كلهم آلهة[4]. وكذلك الأئمة فهم آلهة وأنبياء ورُسل وملائكة«[5]. وعلى هذا ادعى عبد الله بن معاوية إنه الإمام العالم بكل شيء»[6]، وأنه رب، وأن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكمأة والعشب[7]. إذا اتفقوا على القول أن الله عند الغلاة «نور» أو «روح» ينتقل أو يتحوَّل فهم مختلفون بالتعبير عن انتقال النور أو الروح من بدن إلى بدن. بعضهم يقول «تناسخت»[8]، نسبةً لاعتقاد الغلاة بالتناسخ. وبعضهم يقول «حلَّت» أو بنفس المعنى «دارت»[9] ويصنف الحارثيين صراحةً في الحلولية[10]. وآخرون اختاروا «دارت في الأصلاب»[11].

---

(١) النوبختي، فرق، ص٦٢.

(٢) الأشعري، مقالات، ص٦. البغدادي، فرق، ص٢٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣٦.

(٤) القمي، مقالات، ص٤٢.

(٥) النوبختي، فرق، ص٥٢.

(٦) المصدر السابق، ص٤٩.

(٧) نشوان الحميري، الحور العين، ص١٦٠-١٦١. الأشعري، مقالات، ص٦.

(٨) المصدر السابق، ص٦. الشهرستاني، الملل، ج١ ص١٥١. نشوان الحميري، الحور العين، ص١٦١.

(٩) البغدادي، فرق، ٢٣٦ و٢٤٢.

(١٠) القمي، مقالات، ص٦٠: «إن الله حالٌ في أجسام الأئمة». البغدادي، فرق، ص٢٤٢. الشهرستاني، الملل، ج١، ص١٧٥. الإسفراييني، التبصير في الدين، ص١٢٦.

(١١) ابن الجوزي، تلبيس، ص٦٠٠.

يشير القمي إلى أن أصحاب عبد الله بن معاوية يعتقدون أن «روح الله كانت في آدم على مقالة فرقة من النصارى»[1]. هذه الروح يسميها الناشئ «روح القدس». وهي روح لاهوتية قديمة لم تزل على مذهب النصارى. بها كان النبي يعمل الآيات ويخبر الناس بالغيوب. وحين موت النبي تلقاها علي في فيه[2].

هذا ما فهمه المصنفون في المقالات. بالمقارنة مع أسطورة الأظلة يتضح أن ما أسماه أولئك المتكلمون «الغلو» هو في الواقع قراءة الإسلام التقليدي لنظام مختلف عنه تماماً ليس للغلو فيه من معنى. هذا النظام، فيما يخص الله، موحد. فالله واحد وهو الخالق من لا شيء. وهو غير ما خلق. والعلاقة بينهما هي علاقة الشيء بظله. أما فيما يخص تصور الألوهة فما من شك أن المحدِّث الإمامي يونس بن عبد الرحمن (٢٠٨/ ٨٢٣)، وكان قريب العهد بالغلاة، كان أقرب من المتكلمين إلى فهم اعتقادهم بالعلاقة بين الله والأنبياء. ولعله كانت بين يديه مصنفاتهم. يقول أن أصل التوحيد عند الغلاة يستند إلى مبدأين: إن الله «يتراءى» لمن شاء وكيف شاء من خلقه «في مثل ما يعرفونه... فيريهم في مرأى العين نفسه إنساناً وليس هو بإنسان». وهذا من نحو كلامه باللغة التي يفهمها الخلق. أما المبدأ الثاني فيتمثَّل في قولهم «إنه في ذاته وكنهه روح القدس. ساكن في مسكون فيه. والمسكون حجابه». يقول في القرآن «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» (الحديد ٣). فما بطن هو الروح القدس وما ظهر هو الجسم. والجسم يسكنه في وقت حاجة الناس إليه. فهو إذن حين انتفاء الحاجة يخلع الحجاب. وهو بالنسبة للإنسان «لا يوجد إلا بصفته وبصفة غيره». وبتعبيرٍ آخر إن الإنسان يدرك الله بغير الله[3]. ولأن الله لا يُكلِّم إلا من وراء حجاب (الشورى ٤٢) لا يُعرف الله إلا بالحجاب. إننا أمام نوعٍ من اللاهوت السالب. ومن الغريب أن أياً من أصحاب المقالات لم يبلغه معتقد الغلاة بأن الأنبياء أو الأئمة هم «حجب» الله وإنه لا يُعرف إلاّ بهم.

لا يعرف المذهب مفهوم النبوة الذي يعرفه الإسلام التقليدي وإن كان يتبنى

---

(١) القمي، مقالات، ص٤٢.

(٢) الناشئ، مقالات، ص٣٧.

(٣) القمي، مقالات، ص٦٢.

اللفظ وما تعلّق به من عبارات التبجيل. ولا يفرق بين من يسميهم أهل الظاهر «النبي» و«الإمام». أن الإمام عند الكيسانيين بمنزلة النبي في جميع أموره[1]. فآدم والأنبياء ومحمد والأئمة هم روح واحدة هي الحجاب الأعلى رئيس الأرواح وأعلمهم أي معلمهم. وهذه الروح خُلقت من تسبيح الله. وهي «نائب الله»[2] و«رسله إلى أهل كل سماء»[3]. ذكرنا ما تنص عليه أسطورة الظلال: وكان الله إذا نزل إلى إحدى السماوات لبس حجاب تلك السماء «لأن الشيء لا يُفهم عنه إلا من يكون بصورته ومن جنسه». وما ذكره أصحاب المقالات أن روح الله تناسخت في آدم وفي الأنبياء يعني في لغة الحارثيين وسواهم أن الله احتجب في آدم ثم في سلسلة الأنبياء والأئمة. والاحتجاب معنى مختلف عن الحلول والنسخ. ويختلف عن «تدرُّع» الله أو تجسده في المسيح كما يعتقد المسيحيون. ويمكن أيضاً أن نفهم أن الحجاب الأوّل، آدم، أو الروح القدس كما يقول الناشئ، هو نفسه عاد في شيث وفي الأنبياء وفي محمد وعلي والأئمة. وكان يعود معه في كل دور أصحابه من المؤمنين أي أتباع الفرقة. إحدى روايات الهفت تنص على أن محمداً هو «رأس الأنبياء وأوّل الحجب» وكذلك كان، وعليٌ، في قديم الدهر وحديثه، في عالم الظلال ثم في عالم الأشباح ثم في عالم الأرواح ثم في عالم الأبدان. وإلى هذا يشير علي في قوله «بنا فُتح الأمر وبنا يُختم»[4].

تبنى الإماميون الوجود الظلي أو الشبحي للنبي والأئمة وإن توقفوا عند اعتبارهم «حجب الله» إلا على المجاز. تقول الرواية الإمامية عن محمد بن سنان عن المفضل عن جابر عن الباقر «أن الله أول ما خلق خلق محمداً... وعترته الهداة المهتدين فكانوا أشباح نور بين يدي الله (...) وكان مؤيداً بروح واحدة وهي روح القدس فبه كان يعبد الله وعترته»[5]. وفي رواية أخرى عن علي بن حماد عن المفضل يُسأل الباقر: «كيف كنتم في الأظلة؟» فيجيب: «يا مفضل كنا عند ربنا

---

(١) النوبختي، فرق، ص٦٥.
(٢) كتاب الهفت، ص١٩.
(٣) المصدر السابق، ص٢٢.
(٤) المصدر السابق، ص٢٧-٢٨.
(٥) الكليني، الكافي، ج١، ص٥١٣.

ليس عنده أحد غيرنا في ظلةٍ خضراء نسبحه ونقدسه ونهلله ونمجده وما من ملك مقرب ولا ذي روح غيرنا حتى بدا له في خلق الأشياء...»[1]. وفي الحديث المعروف بحديث حبابة الوالبية أن هذه الأخيرة سألت الباقر: «أي شيءٍ كنتم في الأظلة؟» فيجيب: «كنا نوراً بين يدي الله قبل خلق خلقه فلما خلق الخلق سبحنا فسبحوا وهللنا فهللوا وكبرنا فكبروا..»[2]

الأدوار والآدمون السبعة

أن القول بالدور والآدمين السبعة من محاور الأسطورة الأولى. يقول النوبختي عن الحارثيين أنهم أهل القول بالدور[3]. وعلى ما ينقل الناشئ في الدور إن الله خلق سبعة آدمين واحداً بعد واحد. كل آدم يمكث وذريته في الأرض خمسين ألف سنة. هذا دور. وفيه تمتحن الذرية الآدمية فيتميَّز أهل الطاعة من أهل المعصية. يتصفى الأولون فيُصيَّرون ملائكة ويُرفعون إلى سماء الدنيا أي السماء الأولى. أما أهل المعصية فيحولون في الخلق المشوهة وينزلون إلى تحت الأرض (الأرض الأولى؟). وإلى قريبٍ من ذلك يومئ كما يبدو القمي في ما أضافه إلى ابن معاوية من القول أن «الآخرة هي السماء لمن صار إليها بالعمل الصالح والأرض هي بطن الحوت لمن صار إليها بالعمل السيء»[4]. فـ«بطن الحوت» المذكور في كتب البدء يقابل في نص الناشئ «تحت الأرض»، مأوى أهل المعصية. ويكمل الناشئ فينقل عنهم استشهادهم بالآية «أوَ لم يهدِ لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم. إن في ذلك لآياتٍ أفلا يسمعون» (السجدة ٢٦). خلافاً لما قد يفهم الإسلام التقليدي من الآية أن البشر الحاليين يمشون في مساكن البشر السالفين الذين أهلكهم الله، فالمراد أن النمل والخنافس والجعلان التي تمشي في مساكن الناس الحاليين هم بشرٌ سلفوا مُسخت أرواحهم في أبدان هذه الحشرات. ثم يبدأ الدور الثاني وبانتهائه يرفع

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٥١٢.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٥، ص٢٤.

(٣) النوبختي، فرق، ص٥٢.

(٤) القمي، مقالات، ص٤١.

الآدميون الأولون الذين أُسكنوا سماء الدنيا إلى السماء الثانية ويُجعل الآدميون التالون مكانهم. وكذا يُفعل بالذين أُهبطوا إلى الأرض الأولى يُنزل بهم إلى الأرض الثانية ليحل محلهم عصاة الدور الثاني. وهكذا يُفعل بكل آدم وذريته إلى تمام الأدوار السبعة وتمام السماوات السبع والأرضين السبع أو أطباق السماوات والأرضين. عندها ينقطع التعبُّد.

أثناء الدور تتناسخ الأرواح أي تنقل من بدن إلى بدن. وهذه هي القيامة عندهم. إذا كانت الأرواح «مطيعة» نقلت إلى أبدان طاهرة وصور حسان ولذات دائمة حتى يصيروا في نهاية المطاف ملائكة في أبدان صافية نورية. وإذا كانت الأرواح عاصية نقلت إلى أبدان نجسة وصور مشوهة وخلق مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيات والعقارب. قالوا فالجنان والنيران هي الأبدان وتأولوا قول الله عز وجل «إن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» (العنكبوت ٦٤). قالوا فالآخرة التي يصير الناس إليها بعد الموت إنما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان حتى يكون آخر ما يصيرون إليه من الأبدان السود المحترقة أو الأبدان الصافية النورية. وتأولوا قول الله عز وجل «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك» (الانفطار ٦ ـ ٨). قالوا أنه يركب الإنسان فيما شاء من صور الحيوان على قدر ما اكتسب من الطاعات والمعاصي. هذا نقل الناشئ.

لم يفهم النوبختي الدور على هذا النحو. يتوقف المصنف الإمامي عند مذهبهم (الكيسانية والعباسية والحارثية) في التناسخ. يعتقدون أن الأبدان هي قوالب للروح وبمنزلة الثياب التي يلبسها الناس والمساكن التي يعمرونها. إذا بليت الثياب وخربت المساكن وفنيت الأبدان انتقلت الأرواح إلى أبدان أُخرى. وهذه هي القيامة عندهم. وعلى الأرواح يقع الثواب والعقاب. فوفق أعمالهم ينقلون إما في الأجسام الحسنة المنعمة وهذه هي الجنان وإما في الأجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجعلان وهذه هي النار. «وتأولوا في ذلك قول الله تعالى «في أي صورة ما شاء ركبك» وقوله تعالى «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» وقوله عز وجل «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» فجميع الطير والدواب والسباع كانوا أمماً ناساً خلت فيهم نذر من

الله عز وجل واتخذ بهم عليهم الحجة فمن كان منهم صالحاً جعل روحه بعد وفاته وإخراب قالبه وهدم مسكنه إلى بدن صالح فأكرمه ونعمه ومن كان منهم كافراً عاصياً نقل روحه إلى بدن خبيث مشوه يعذبه فيه بالدنيا وجعل قالبه في أقبح صورة ورزقه أنتن رزق وأقذره»[1].

في حساب النوبختي مدة الدور عشرة آلاف سنة. أما ما يراد بالدور فهو على قوله أن المؤمنين يمتحنون مدة عشرة آلاف سنة في الأبدان الإنسية. ثم تنقل أرواحهم ألف سنة إلى أبدان الحيوانات من الصنف الذي يحظى بالعناية والاهتمام مثل الأفراس العتاق والنجائب وغيرها مما يكون لمواكب الملوك والخلفاء فيحسن إليها في علفها وإمساكها وتجليلها بالديباج والوشي وغيره من الجلال والبراقع النظيفة المرتفعة والسروج المحلاة بالذهب والفضة. يفعل بهم هذا على سبيل الامتحان كي لا يدخلهم العجب فتزول بذلك عنهم طاعتهم ومعرفتهم. بعد ذلك ينقلون إلى الأبدان الإنسية مدة عشرة آلاف سنة ليعودوا بعدها إلى الدور الحيواني ألف سنة. وهكذا يفعل بهم أبد الأبد. وبالمقابل فإن الكفار والعصاة يدورون من غير انقطاع في حلقة أخرى: ينقلون عشرة آلاف سنة في أبدان الحيوانات المشوهة الممسوخة «ما بين الفيل والجمل وما هو أكبر منهما إلى البقة الصغيرة وتأولوا في ذلك قول الله عز وجل «حتى يلج الجمل في سم الخياط» (الأعراف ٤٠) ونحن نعلم أن ما هو في خلق الجمل وما كان مثله من الخلق لا يقدر أن يلج في سم الخياط وقول الله لا يكذب ولابد من أن يكون ذلك ولا يتهيأ إلا بنقصان خلقه وتصغيره في كل دور حتى يرجع الفيل والجمل إلى حد البقة الصغيرة فتدخل حينئذ في سم الخياط. فإذا خرجوا من سم الخياط نُسخوا في الأبدان الإنسية مدة ألف سنة. إنسيون لكن من الصنف الفقير البائس المعذَب في الكد والصناعات المذمومة القذرة. وعلى ما فسر النوبختي فالأدوار لا نهاية لها فهي تدور ـ بتعبيره ـ أبد الآبدين ودهر الداهرين. من هنا قوله أنه لا دار عندهم إلا الدنيا. وهي لا تفنى ابداً. لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار غير الانتقال في الأبدان المنعمة أو المشوهة أبد الأبد[2].

(١) النوبختي، فرق، ص٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥-٥٦.

على ضوء أسطورة الظلال يتعيّن أن نراجع رواية النوبختي والقمي. إن الدور عند هذين المصنفين أشبه بحجر الطاحون الذي يدور دوراناً مؤبداً. ومدة دورته الكاملة حول مركزه أحد عشر ألف سنة لا عشرة آلاف سنة. صفحته العليا ـ وهي الجنة ـ تدور بالمؤمنين فتقلبهم بين ربيع مدته عشرة آلاف سنة وصيف مقداره ألف سنة. في هذه الأثناء تدور الصفحة السفلى ـ وهي النار ـ بالكافرين فتنقلهم من شتاء مدته عشرة آلاف سنة وخريف من ألف سنة. خلافاً لذلك تبدو رواية الناشئ أكثر مواءمة لأسطورة الظلال وإن كان فيها ابتسار وبعض اللبس تسبَّب به ما اعتبره المصنف «عجائب كثيرة وأقاويل منكرة تركنا ذكرها»[1].

قصة الآدمين السبعة هي، على وجه الدقة، ما أعطى لكتاب الهفت عنوانه (هفت تعني بالفارسية سبعة) وتُسمى فيه «حديث الهفت». موضوعها الأدوار وانتقال الأرواح في «التراكيب». الروايات في هذا الباب متعددة ومتنوعة. هذا لأن كل واحدة من الفرق الغالية القديمة من حارثية وخطابية ومغيرية وسواها قد اقتبست صيغة تخصها من قصة الآدمين السبعة والقول بالدور ومدة الدور. ومن هذه الصيغ كلها احتوش كتاب الهفت نُتفاً.

من الواضح أن الآدمين كانوا في الأصل سبعة كما في أسطورة الظلال بما يتناسب مع السموات السبع. وبفعل القدم تكرّس هذا العدد حتى في الروايات التي لأمرٍ ما تجاوزته واعتبرته مجرد رمز للكثرة. تنص الأسطورة أنها سبعة أدوار بعدد الآدمين. مقدار الواحد منها خمسون ألف سنة. لكل آدم دور. وفي موضع شديد الغموض يبدو أنه أُضيف لاحقاً وسقطت منه بعض الكلمات يصير عددها في احتساب مبهم اثني عشر. وما حصل لعدد الآدمين حصل لمقدار الدور إذ تنوعت الروايات فيه. غير أن الدور قد يلتبس أحياناً في بعض المصادر بال«كَوْر». فالدور الواحد قد تنتظم فيه عدة حقب دورية كما رأينا عند النوبختي، مما أحاج إلى مصطلح آخر هو الكور. فالكَور عند الخطابيين مثلاً سبعون ألف سنة وهو ينتظم سبعة أدوار كل منها عشرة آلاف سنة[2].

---

(١) الناشئ، مقالات، ص٣٩.

(٢) القمي، مقالات، ص٥٦.

بعض روايات الآدمين السبعة في كتاب الهفت هو تقريباً ما رأيناه عند الناشئ منسوباً إلى الحارثيين. في رواية كأنها كُسرت ثم جُبرت كيفما اتفق يوضح المصنف أنها مقتطعة من حديث «الآدميين السبعة». يقول الراوي: قال المفضَّل: ثم أن مولانا الصادق قال: ومقدار كل آدم في الأرض سبعة آلاف سنة حتى يخلص المؤمن ويصفو فيكون ملكاً ويمكث إبليس وذريته ملعونين فيُركَّبون في المسوخية ثم يرد الله المؤمنين من السماء إلى الأرض فيصيرون في التراكيب ألف سنة على مثال ما فعل تعالى في الأوّلين حتى تكون أماكنهم في السماء الثانية فيفعل ذلك بأهل كل دور وبأهل كل آدم حتى يفعل مثل هذا في الستة الآدميين مثل بمثل حسب ما وصفتُ لك في كل آدم حتى يخرج آدم الأوّل في زمانه وهذا في آخر الزمان وآخر الأدوار والأعصار. فذلك سبع سموات وسبع أرضين وسبع أيام وسبع ليال. وقال: «وجعلنا الليل لباساً» (النبأ ٩) يعني لما لبسوا الأبدان. «وجعلنا النهار معاشاً» (النبأ ١٠) يعني عندما رجعوا فيه إلى أمكنتهم من السموات. وذلك حينما صفوا وانتهوا عائشين عيشاً هنيئاً مريئاً في الجنات التي خلقها لهم من أعمالهم»[١]. من العسير إعادة تركيب نص الرواية الأصلي. ما هو في البداية واضح: أن الدور الآدمي هو سبعة آلاف سنة، وأن المؤمنين عند الحساب يصيرون ملائكة في حين يُركَّب إبليس وذريته في المسوخية. بعد ذلك يُعاد الأولون إلى الأرض لمدة ألف سنة. ما يتبع شديد الوعورة ولا يفهم إلا على ضوء نص الناشئ وعلى ضوء خاتمة الرواية: يعبر الآدمون السبعة الأرض الواحد تلو الآخر. يرتقي المؤمنون إلى السماوات السبع، ذرية آدمية بعد ذرية، درجة في كل دور. وفي الاتجاه المعاكس يُنكس إبليس وذريته في المسوخية، أرضاً بعد أرض؟

في مجموعة ثانية يختلف عدد الآدمين من رواية إلى رواية بالرغم مما بقي في هذه الروايات وفي العنوانات من أنهم سبعة في سبعة أدوار مقدار الدور خمسون ألف سنة. في روايتين عدد الآدمين ممن سلف في الأرض سبعة. يقول الصادق لأحد السائلين: «يا فلان لعلك تريد حديث الهفت؟ قلتُ سيدي وما حديث الهفت قال إنه كان في الأرض سبعة آدميين قبل أبيك آدم...»[٢] وفي رواية مشابهة

(١) كتاب الهفت، ص٧٥- ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٣.

يقول الصادق كان قبلنا سبعة أوادم وسبعة أدوار قد مضت ونحنُ في الدور الثامن من آدم الثامن. ولكل ذرية آدم بُعثَ منهم ثم حساب وثواب وعقاب[1]. وفي رواية عن ابن سنان يصير العدد سبعة بآدم الحالي. يُسأل الباقر عن «حديث السبعة الكبار» فيقول للسائل «مرادك عن السبعة الآدميين؟ فلقد كان قبل أبينا آدم عليه السلام ستة آدميين...»[2] وفي رواية ثالثة عن الصادق أن الآدمين كثيرون «حتى عد واحداً وعشرين آدم»، لكل آدم دور من خمسين الف سنة[3].

في مجموعة أُخرى من الروايات ونُتف الروايات يبدو أن ثمة ميل لاعتبار الآدمين في الأرض من غير نهاية. في إحداها يُكذِّب الصادق الاعتقاد الشائع في الإسلام التقليدي أن عمر الدنيا سبعة آلاف سنة بعدها ينقطع التعبُّد والوجود الدنيوي. يسأله المفضل: هل يخلق الله بعد ذلك [بعد القيامة والحساب] خلقاً؟ فيجيب الصادق: «يا مفضل قد أبطلت بسؤالك ملك الله وقدرته. هيهات... هيهات... إنه لا يزال ولا يزول خالقاً رازقاً محيياً مميتاً»[4]. وتوضح الرواية أن النشأة الأولى أو الخلق الأوّل، كما فُصّل في حديث الأظلة، يُعاد إلى ما لانهاية. يُبدِّل الله الأرض غير الأرض ويخلق سماء غير هذه السماء ويخلق خلقاً آخر ولا يزال سلطانه وعظمته أبد الآبدين[5].

وإلى مثل هذا القول تذهب بعض الروايات الإمامية الخلاّقة. ينقل ابن بابويه عن جابر بن يزيد (أحد مراجع الغلاة) عن الصادق في تفسير الآية «أفعيينا بالخلق الأوّل بل هم في لَبسٍ من خلقٍ جديد» (قاف ١٥): «يا جابر تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم وأسكن أهل الجنة الجنة وأهل النار النار جدد الله عز وجل عالماً غير هذا العالم وجدد عالماً من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٠-١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص٧١.

(٥) المصدر السابق، ص٧٢-٧٣.

الله عز وجل لم يخلق بشراً غيركم! بل والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم! أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»[1].

وفي تصور آخر مستقل يوجد الآدمون السبعة معاً كلٌ في أرض من الأراضين السبع. سألتُ الصادق منه السلام فقلتُ جُعلتُ فداك مرادي الهفتية. قال منه السلام: نعم يقول الله سبع سموات وفي مثلهن يقول سبع أرضين وفي كل أرض آدم ونوح مثل نوحكم[2].

إن ما لم ينتبه إليه النوبختي هو الصلة بين الخلق الأوّل والدور الأرضي وبالتالي الصلة بين الدور الأرضي والمعاد. إن الفكرة المهيمنة في الأسطورة هي أن النشأة الأرضية سبقتها نشأة أولى هي عالم الظلال، نشأة هي الأصل والمثال الذي يفسِّر حدوث الأمور الأرضية على الوجه الذي تحدث فيه كما لو أنها بدورها ظلال أو ظلال الظلال أو كما نقول بلغتنا مسرحٌ للظلال. يقول الصادق عن الله «لا ظل له يمسكه وهو يمسك الأشياء بأظلتها»[3]. فكأن عالم الظلال يحكم عالم الأشياء وكأن الظل هو «الباطن» والشيء هو «الظاهر». في هذا البعد المكتوم للعالم، المألوف في التنظيمات السرية الثورية، يكمن المعنى. ولأن الإماميين كانوا في موقع مشابه فقد اقتطعوا من روايات الأظلة ما يكفي لتطويب الأئمة وتصوروا عوالم مُستنسخة عن عالم الظلال هي «عالم الذر» أو «عالم الطينة» أو «عالم الفطرة» من حيث أنها تشكل كعالم الأظلة والأشباح النشأة الأولى الذي ستكون النشأة الآخرة إعادة لها أو نسخة بشرية عنها، ومن حيث أن ولاية الأئمة أُخذت على الناس في ذلك الوقت الذي كان الأئمة فيه ظلالاً أو أشباح نور في العرش وكان الخلق ظلالاً أو ذَرّاً أُخذ من ظهر آدم، فآمن من آمن وكفر من كفر. فكانت الولاية تكوينية. تقول الرواية عن الباقر إن الله خلق الخلق بعضهم من طينة الجنة وبعضهم من طينة النار ثم بعثهم في الظلال. وبعث منهم النبيين فدعوهم إلى

---

(١) ابن بابويه، التوحيد، ص٢٧٧ وكتاب الخصال، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي-جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣، ج٢، ص٤٥٢.

(٢) كتاب الهفت، ص١٦٧.

(٣) ابن بابويه، التوحيد، ص٥٨.

الإقرار بالنبيين وبالولاية فأقر بعض وأنكر بعض. فالمؤمنون والكافرون في هذه الدنيا هم الذين كانوا قد أقروا أو أنكروا في عالم الظلال. وهذا معنى الآية: «ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» (الأعراف ١٠١)[١]. وفي رواية أخرى عن الباقر «ان الله خلق الخلق وهي أظلة فأرسل رسوله محمد صلى الله عليه وآله فمنهم من آمن به ومنهم من كذبه ثم بعثه في الخلق الآخر فآمن به من كان آمن في الأظلة وجحده من جحد به يومئذ»[٢]. وفي تفسير الآية «ولو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءً غدقا» (الجن ١٦) ينقل المفسر الإمامي القمي عن الباقر أن ذلك حدث عند أخذ الميثاق لأن المقصود بـ«الطريقة» ولاية علي وأن «الماء الغذق» هو «الماء العذب الفرات» (الفرقان ٥٣) الذي غُمست فيه الأظلة (فأقرت بالولاية) أو لم تغمس (وكان ذلك سبب عدم إقرارها بالولاية)[٣]. وفي رواية يشترك في نقلها كتاب الهفت والمصنفات الإمامية أن الله آخى بين الأرواح في الأظلة قبل أن يخلق الأبدان بألفي عام. وهذا يفسر ما نجد بين هذا وذاك من الإلف أو العداوة وما يشير إليه الحديث المشهور «الأرواح جنودٌ مجنّدة. فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[٤].

الذرية الأدمية والذرية الإبليسية

أما ما دون الخالق فالمذهب يتميّز بثانوية حادة. إذا كان الإسلام التقليدي يقسم المخلوقات الواعية قسمة أُفقية إلى ملائكة سماويين من جهة وبشر تناسلوا

---

(١) الكليني، الكافي، ج١، ص٥٠٦.

(٢) العياشي أبو النضر محمد بن مسعود السلمي السمرقندي (٣٢٠/ ٩٣٢)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، غير مؤرخ، ج٢، ص١٢٦.

(٣) القمي أبو الحسن علي بن إبراهيم (النصف الأوّل من القرن الهجري الرابع/ العاشر للميلاد)، تفسير القمي، تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري، قُم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤، ج٢، ص٣٩١. وانظر محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧، ج٨ ص٣١٠-٣٣٦ (في تفسير آية الميثاق).

(٤) ابن بابويه، الاعتقادات، تحقيق عصام عبد السيد، قُم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣، ص٤٨-٤٩. وكتاب الهفت، ص١٨٠ وقد اثبت الناشر فيما هو خطأ واضح «اختار» بدلاً من «آخى».

من آدم وحواء من جهة، لا يتحول بعضهم إلى بعض، ولكلٍ نظامه وقدراته وتعبده، فنظام الأظلة يجهل الملائكة ويشطر الخلق عامودياً إلى ذرية آدمية نورانية مُذكَّرة وذرية إبليسية مؤنَّثة امتزجتا في أبدانٍ لحمية في الأرض. لا يوصف الأولون بأنهم آلهة لكنهم يحتلون مكان الملائكة في الإسلام التقليدي. أرواح سماوية مسجونة في أبدان ترابية. وسيعودون في نهاية المطاف إلى موطنهم الأصلي فيرتدون الأبدان النورانية في جوار الله. إن الناس الذين على الأرض ليسوا جميعاً بني آدم. أتباع الفرقة وحدهم، المختارون، أبناء الله وأحباؤه، ينتمون إلى السلالة الآدمية. أما أعداؤها من النواصب فهم من ذرية إبليس.

مثل هذا التصور غالباً ما يتولَّد في البيئة المحاصرة المنخرطة في علاقة عدائية بمحيطها. تسقط الاختلاف على التكوين الأوَّل قبل أن يجف القلم. رواية المغيرة لهذه الثانوية مستلهمة مما جاء في القرآن عن البحر العذب الفرات والبحر الملح الأجاج (الفرقان ٥٣) اللذين يتماهيان الأول بالنور والثاني بالظلمة. المؤمنون من الأول والكافرون من الثاني[1]. لدى الإماميين أيضاً نجد بعض الروايات المماثلة التي فضَّلت مثال «الطينة»: الطيبة ومنها خُلق الأئمة وشيعتهم والخبيثة التي سوي منها أعداؤهم.

النسخ والمسخ

تتميَّز روايات الهفت عن نصوص المتكلمين بالتعبير التقني. في الدور يُنسخ المؤمن نسخاً ويمسخ الكافر مسخاً في أصناف المسوخية. أما المؤمن فيتكرر سبع كرات في سبعة أبدان لكنه لا يفارق الناسوتية أي الصورة الإنسانية. ولا يُردُّ في صورة امرأة أبداً. أما المرأة فإذا ارتقت رُدَّت رجلاً[2]. أما الكافر من ذرية إبليس فيعطى هو أيضاً في بداية الأمر سبعة أبدان آدمية يُركَّب فيها مرَّة بعد مرَّة. لكنه يتدرَّج في الكفر والفجور من درجة إلى درجة حتى «ينتهي» في الكفر فيصير إبليساً ملعوناً[3]. حينئذٍ يُركَّب في المسوخية. والمسوخية هي التركيب في الحيوانات من

(١) الشهرستاني، الملل، ج١، ص١٧٧.

(٢) كتاب الهفت، ص١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤-٤٥.

كل صنفٍ وجنس. هذه الأبدان المنكوسة هي سجن يُعذَّب فيها الكافر. «قال العالم [أي الصادق]: يخرج الله أرواحهم من الأبدان التي تراها فيركبها، كما قال في القرآن (الانفطار آية ٦ ـ ٩) في أبدان المسوخية المنكوسة»[1]. تتنوع الروايات وتختلف في تفصيل المسوخية. بعض الروايات تلح على أن الكافرين، من أبناء الدور، يُركَّبون في ما يؤكل من الحيوان مما يحل أكله وتقديمه في الأضاحي والقربان والنذور. هذا لأن الذبح هو عقاب وعذاب لهم ولأنه لا يحل إلى كل قوم من المأكل إلا ما يخلق من معاصيهم فلو لم يخلق من معاصيهم فحرام ذلك أكله عليهم»[2]. في هذه الحال ما أمر الحيوانات التي حُرِّم أكلها وذبحها وتقديمها كأضاحي كالدب والكلب وابن آوى وابن عرس؟ يجيب الصادق أن الكائنات المركَّبة في هذا الصنف من الحيوان هم في مسوخية ثانية. لقد كانوا في دور سابق قد مُسخوا في ما يُذبح ويؤكل ومرَّ عليهم البلاء. ولذا فهم قد استراحوا في هذا الدور من حر الحديد. وإلى هؤلاء تشير الآية التي رأيناها في رواية الناشئ في غير محلها «أو لم يهدِ لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم. إن في ذلك لآياتٍ أفلا يسمعون» (السجدة ٢٦).

وثمَّة روايات أُخرى لا تفرق بين أصناف الحيوان. فالكافر ينكَّس في جميعها مرة بعد مرة و«يمر بكل شيء في البر من العذاب ثم يصير أنه يمر في البحر ثم في الجو والهواء حتى في كل شيء يدبُّ ويدرج» حتى أنه ليصير من الجمل والفيل إلى الهوام التي تمر فيما هو أضيق من سم الخياط[3].

القيامة والحساب

لقد رأينا أن النوبختي لا يعرف الآدمين السبعة. لذا فهو يجعل الدور حلقة مغلقة مؤبدة. لذا استجاز رمي الحارثيين (وسائر الغلاة) كسواه بإنكار القيامة بالمفهوم التقليدي. هنا أيضاً تبدو رواية الناشئ أكثر وفاءً. فهي تفترض لكل دور حساباً عاماً يحدث في آخره. هذا ما تقوله أيضاً الروايات الهفتية بصراحة. فبحسبها

(١) المصدر السابق، ص٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦٦.

عاش الآدميون كلهم في الأرض وقامت عليهم القيامات وحوسبوا. وعند الحساب الذي يحصل في آخر الدور منهم من يصير نورانياً ومنهم من يُرد إلى دار الامتحان ومنهم من يمسخ في القُشاش. هذا في رواية. أما في الروايات الباقية فالمؤمنون يلحقون بالملائكة وأهل النار يلحقون في المسوخية الثانية ويتحولون في «القُشاش». والقُشاش يُفسَّر بأنه «هؤلاء الذين تراهم الخنزير والدب والكلب وابن آوى وابن عرس»[1]، أو ما ينتقل في صورة دودة عقيمة[2]، أو «البق والذباب والنمل وما يشبه ذلك»[3]، أو أصناف الحيوانات من الطير والسباع والبهايم والسمك والهوام وأصناف النبات والحجارة بما في ذلك المعادن والجواهر[4]. وفي تصور ثالث ذكرناه تتجدد الأرض في كل دور تجدداً تاماً ويُفرز من كان فيها. بعضهم إلى سماء ثم سماء وبعضهم إلى أرض ثم أرض.

الطاعة والمعصية والشريعة

أجمع المصنفون في المقالات على أن الحارثيين، أياً ما كان التسمية التي حملوها، «يُبطلون الشرائع» كما يقول الناشئ[5]. أو «جميع الفرائض والشرائع والسنن» كما يكتب النوبختي والقمي[6]. وعنوا بالشرائع من جهة المحرمات في المأكل والمشرب والمنكح وسائر المعاملات ومن جهة الفرائض والطاعات الدينية. زعموا أن ابن معاوية أعفى أتباعه من الختان الذي هو تغيير لخلق الله وأحل لهم «الميتة والدم ولحم الخنزير والمنخنقة والموقوذة»[7]. ويضيف الأشعري إلى هذه اللائحة «الخمر»[8]. وغيره يزيد «الزنا واللواطة»[9] و«إتيان الرجال في

(١) المصدر السابق، ص١٦٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٥٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٧٣.
(٤) المصدر السابق، ص١٥١-١٥٢.
(٥) الناشئ، مقالات، ص٣٩.
(٦) النوبختي، فرق، ص٥١. القمي، مقالات، ص٤٣.
(٧) المصدر السابق، ص٤١.
(٨) الأشعري، مقالات، ص٦. ونشوان الحميري، الحور العين، ص١٦١.
(٩) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص١٢٦.

أدبارهم»(١). وعلى قولهم برر الغلاة إبطال المحرمات بالقول المشهور عنهم «من عرف الإمام فليصنع ما شاء»(٢) أو «من عرف إمامه زالت عنه الفرائض»(٣). وأنهم يتأولون الآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا» (المائدة ٩٣)(٤) بمعنى أن «من وصل إلى الإمام وعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ»(٥). ومن هنا حملوا تسمية «الجُناحية». هذا لجهة المحرمات. أما بخصوص الطاعات فيذكر القمي وابن حزم أن عبد الله بن الحارث فرض على أتباعه «تسع عشرة صلاة [خمس عشرة حسب القمي] في اليوم والليلة في كل صلاة خمس عشرة ركعة [سبع عشرة حسب القمي]»(٦). ولعل المصدر الذي نقلا عنه أراد تسخيف الغلاة. فالقمي نفسه يسارع إلى القول «وكلهم لا يصلون»(٧). وغيره يضيف أنهم «لا يرون وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج»(٨). ومعلومٌ أن المروي عن بعض الغلاة، كالخطابيين، في تبرير ترك الطاعات التأويل الذي حملوها عليه من أنها إشارة إلى ولاية هذا أو ذاك من أهل البيت، أو أنها «أغلال وآصار» وُضعت على أهل الظاهر أو «المقصرة» ورُفعت عن أصحاب الولاية(٩). وينقل القمي عن الحارثيين تفسيراً آخر هو أنهم قالوا أن للفرض حداً والامتحان نهاية إذا بلغها المتعبد سقطت عنه المحنة(١٠).

ما يتحصل من نصوص الغلاة حول هذا الموضوع مختلف تماماً عما فهمه المصنفون في المقالات. وإذا استثنينا ميل هؤلاء العنيف إلى تسخيف مذاهب خصومهم ورميهم بكل منقصة والتشهير برجالهم، فما نقلوه ليس سليماً من التناقض.

---

(١) القمي، مقالات، ص٤٣.
(٢) النوبختي، فرق، ص٤٩. القمي، مقالات، ص٣٩.
(٣) الناشئ، مقالات، ص٣٩-٤٠.
(٤) الأشعري، مقالات، ص٦. نشوان الحميري، الحور العين، ص١٦١.
(٥) الشهرستاني، الملل، ج١، ص١٥٢.
(٦) ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٥٠. القمي، مقالات، ص٢٧.
(٧) المصدر السابق، ص٢٧.
(٨) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص١٢٦.
(٩) النوبختي، فرق، ص٥٨-٥٩.
(١٠) القمي، مقالات، ٤٢.

ذكروا أن الغلاة يؤمنون بالثواب والعقاب. وسواء وقع الحساب في هذه الدار بالنسخ والمسخ، كما يقول الغلاة، أو أُجّل إلى يوم القيامة على ما يقول الإسلام التقليدي، فهو يفترض حكماً وجود موازين للثواب والعقاب، ما هو حل وما هو حرم. النوبختي والقمي يشيران أحياناً إلى هذه الموازين: أن ما يحاسب عليه المؤمن، لدى الغلاة، هو الإيمان بالأئمة ومعرفتهم وطاعتهم أو الكفر بهم ومعصيتهم. «فمن لم يعرف الإمام لم يعرف الله وليس بمؤمن بل هو كافر مشرك»[1]. وهذا معنى قول الشهرستاني عن الكيسانية «أن الدين [عندهم] طاعة رجل»[2]. وهذا صحيح إذا كان يشير إلى مقالتهم في أن الله لا يُعرف إلا بالحجاب.

أن الحارثيين والغلاة بالإجمال لم يبطلوا الشريعة كما أُشيع عنهم لكنهم فكّوا الطاعة والمعصية عن أحكام الشريعة من غير أن يلغوا هذه الأحكام. إن المهمة الأولى لمن يسميهم أهل الظاهر الأنبياء والرسل ليست وضع الشرائع. فهذه الشرائع نسبية مؤقتة والتعبُّد بها سينقطع يوماً ما على كل حال. لكن أن يأتوا بالمعرفة وأن ينبئوا، سراً، أبناء النور عن أصلهم وكيف كان خلقهم فيما هو التأديب الأوّل الذي أدّب به الله الأظلة والأرواح آمراً إياها أن تكتمه عن الذرية الإبليسية. هذا على أن تعني المعرفة «علم الباطن»، أو ما سيُدعى عند بعض الباطنيين «الحكمة»، أو كما يقول الغربيون «الغنوص». من هنا ذلك العدد الكبير من المصنفات الباطنية وغير الباطنية، بما في ذلك العلوم الهرمسية والكيمائية والفلسفية التي نحلها الشيعة، غاليهم ومقتصدهم، للأئمة عامةً ولجعفر بن محمد خاصةً. تقول الرواية الهفتية أن الله أرسل محمداً وقال له «يا محمد انزل إليهم ثم حذرهم من إبليس وذريته فإنهم قد أضمروا عداوة المؤمنين وتقدَّم إلى المؤمنين بأن لا يخبروا إبليس بخلقهم ولا من أي شيءٍ خلقوا. وأمرهم بالكتمان وهو امتحان الطاعة والمعصية». لأن التقية، يقول الصادق، ديني ودين آبائي[3]. فالمدرسة الغالية لا تجعل «التعبُّد» في معرفة الإمام ـ الحجاب وحسب ولا في ما يدعو إليه كل معتقد ديني من التقوى والبر والعمل الصالح والتعاضد فقط. أن

---

(١) النوبختي، فرق، ص٦٥.

(٢) الشهرستاني، الملل، ج١، ص٢٨.

(٣) كتاب الهفت، ص٣٠.

تسميتها للفرائض والنواهي بـ«الأغلال» و«الآصار» يشير إلى أنها عندها نوع من العقوبات والعبودية مما يمكن للمؤمن أن يتحرَّر منه في طريقه إلى الغاية. والغاية أن يرتقي في معرفة الله وأبوابه وحجبه، درجة درجة ومنزلة منزلة حتى يبلغ درجة «المؤمن الممتحن المصفى الخالص». وبذلك يكون كماله و«انتهاؤه». و«الانتهاء» مصطلح غير واضح من مصطلحاتهم. فهو قد يعني «النهاية في الدين»، كما فهم البغدادي فيما ذكره عن أتباع ابن معاوية[1]. ومن تأويلهم «الانتهاء» بالآية «إلى ربك المنتهى» (النجم ٤٢) قد يتخذ الانتهاء منحى صوفياً كما يؤثر عن أبي الخطاب من أن المؤمن في نهاية الكور يُكشف له الغطاء فيدرك الله بالنورانية[2] في حين أنه ما دام في الترابية فلا يُعطى له إلا معرفة الله بالحجاب الآدمي. وقد يعني اكتمال المعرفة: «إن المعرفة هي المنتهى»[3]. فإذا انتهى المؤمن وصفا وخلص صار من الملائكة، «رُفع إلى الملكوت» بتعبير البغدادي[4] وخرج «من حد المملوكية إلى حد الحرية»[5]، وأُعتق من عمل «الظاهر» من طاعات وعبادات، وطُويت له الأرض طياً، إذ قد يرى في وقت واحد في المشرق والمغرب، وصارت تعرفه الأشجار والجبال، ويصعد إلى السماء وينزل إلى الأرض، على أي صورةٍ شاء، حراً مطاعاً حيثما توجه من أرضٍ أو سماء[6]... وإذا مات تُحمل روحه إلى السماء ثم تغمس في عين الحياة فينسى كل ما مرَّ عليه في هذه الدنيا من الهم والغم ويلبس بدنه النوري ثم يقيم في الجنة مع الملائكة والنبيين[7]. فالـ«معرفة» هي ما يحرِّر ويطهِّر.

موقف الغلاة الفعلي من الطاعات الإسلامية وأحكام الشريعة، حلالها وحرامها، لم يكن واضحاً. لقد رأينا القمي لا يبالي في توكيد النقيضين. فبعد أن

---

(١) البغدادي، الفرق، ص٢٣٦.
(٢) القمي، مقالات، ص٥٦.
(٣) كتاب الهفت، ص٥٤.
(٤) البغدادي، الفرق، ص٢٣٦.
(٥) كتاب الهفت، ص٤١.
(٦) المصدر السابق، ص٤٩-٥٠-٥١.
(٧) المصدر السابق، ص٨٢.

قال أن ابن الحارث فرض على أتباعه في اليوم والليلة خمس عشرة صلاة، سبع عشرة ركعة في كل صلاة، يكتب: «وكلهم لا يصلون»[1]. وزعمت المصادر الإمامية من جهة أن أبا الخطاب وضع الطاعات عن أتباعه وتأوّل، كأبي منصور العجلي، أن الصلاة رجل وأن الصيام رجل، وأنه من جهةٍ أُخرى كان يأمر أصحابه بتأخير صلاة المغرب[2]. لقد كان الغلاة آنذاك في البيئة الإسلامية، مُسلمين بين المسلمين، لا «أمماً» دينية ممن يُحسب في الذمة وتترك له حرية الشعيرة والشريعة. فأحكام الشريعة الإسلامية كانت نافذة فيهم حُكماً ولم يكن بإمكانهم التحرر منها بسهولة فيما لو رغبوا، خلافاً لما يكون عليه الأمر حين يكونون مجتمعات منفردة. وكتاب الهفت يتوقف طويلاً عند هذه المسألة. أنهم لم يقولوا بنسخها واستبدالها بشريعة جديدة. وما نقل عنهم من تأويلها هو اعتراف بها. لكنهم لم يولوها الأهمية التي تحظى بها في الإسلام التقليدي ولم يجعلوا الالتزام بها ميزاناً للإيمان والكفر أو للنجاة والهلاك. هذا لأن المذهب قد فرز المؤمنين عن الكافرين وأهل الجنة عن أهل النار قبل نزول الأرواح في الأبدان وإلى الأبد. نعم! قد يقع المؤمن في الذنوب. لكنه يفعلها من غير تعمد. وما يقع فيه منها هو ما أسماه القرآن «اللمم» (النجم ٣٢). ولا يلحق المؤمن من ذلك شيء. لأن ما يوقع فيه على الحقيقة هو ما وضعه المزاج من ذرية إبليس في ذرية آدم. وحين الحساب وانفصال الذرية عن الذرية تلحق الأعمال بفاعليها[3]. ففي اقتصاد روحي عادل يجبُرُ الاقتصاد السياسي الجائر يُجازى النواصب على الذنوب التي قد يقترفها المؤمنون. ما من شك أن أنبياء الغلاة قد أدخلوا طواعية لا نعرف مقدارها في الفرائض والأحكام في الحياة اليومية لأتباعهم من الداخلين البالغين في الإسلام وصغار الحرفيين ممن تعيق الفرائض حياتهم المهنية. فالتزام الطاعات والطهارات والأحكام وما هو بنية فوقية لا تحرص عليه إلا الطبقة المتوسطة المتمتعة ببعض اليُسر. في حين كان الغلو دين الطبقات الفقيرة جداً. ويُروى أن بيان بن سمعان الكيساني «نسخ بعض شريعة محمد»[4]. ويشبه أن يكون صحيحاً ما نقل عن ابن

---

(١) القمي، مقالات، ص٢٧.

(٢) الكشي، رجال، ص٨٥-٨٦.

(٣) كتاب الهفت، ص١٩١-١٩.

(٤) البغدادي، الفرق، ص٢٢٧.

معاوية أنه أعفى أتباعه من الختان إذا كان ذلك اقتصر على الداخلين في الإسلام من البالغين. والذي حكيناه من أقوال أصحاب المقالات عن عدم التزام الغلاة بالجملة بأحكام الشريعة فيما يخص الحلال والحرام أكّد بعضه الإخباريون. فقد رووا أن أصحاب ابن معاوية كانوا يُعابون أثناء حكمه باللواط وأن ابن ضبارة عندما استولى على معسكره وجد فيه أكثر من مئة غلام «عليهم أقبية قوهية مصبّغة ألواناً» كانوا معروضين، على ما يبدو، للبغاء[1]. ومعلومٌ أن أهل الكوفة كانوا يتجنبون أحياء كندة وعجل وبجيلة البائسة حيث كان الغلاة يغتالون الناس ويسلبونهم ويعرفون بال«خناقين»[2]. وكنا أشرنا من قبل إلى القلق الذي أبداه ابن المقفع في رسالته إلى المنصور من خطر الغلو المنتشر في الجند وما يؤدي إليه «من الفظيع المتفاحش من الأمر في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً». ومعلوم أن هؤلاء الغلاة في الشيعة العباسية كانوا من الكيسانيين كالحارثيين.

المهدي والرجعة والملحمة الكبرى

ورث الحارثيون القول بأن محمد بن الحنفية هو المهدي عمن سبقهم من الكيسانيين. فهؤلاء، بعد موت ابن الحنفية في المدينة أنكروا موته وزعموا أنه لم يمت ولا يموت. فهو صاحب الراية يوم البصرة، ووصي أبيه الذي سماه مهدياً والمهدي المنتظر الذي بشّر به النبي. أنه مغيّب في غار، عن يمينه أسد وعن يساره أسد أو نمر، تغذوه الظباء البيض بلبنها ولحمها[3]. القمي الذي كان بين يديه كما يبدو نصوص كيسانية ذات قيمة وثائقية كبيرة أكثر تفصيلاً: أن الكيسانيين الأوّلين، ورثة كيسان المكنى بأبي عمرة، كانوا يقولون أن السبط الرابع غُيّب في جبال رضوى بين أسدين، في حراسة نمرين، «تراجعه الملائكة الكلاما» كما يقول السيد الحميري، عقوبة له على مبابعته لعبد الملك، كما عوقب ذو النون فأُدخل في بطن الحوت وكما عوقب آدم فأُخرج من الجنة. وأثناء ذلك فالناس في «التيه» لا إمام

(١) الطبري، تاريخ، II^3، ص١٩٨٠.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص٢٦٦-٢٧١.

(٣) النوبختي، فرق، ص٤٤.

لهم ولا قيّم ولا مرشد. يدخلون فيما يخرجون منه ويخرجون مما يدخلون فيه لا يعرفون حجة من غيره ولا حقاً من شبهة. لكن كما أُخرج ذو النون من بطن الحوت سيبعث الله «الإمام العالم المكنى بأبي القاسم على رغم الراغم والدهر المتفاقم فيملك الارض جميعاً»[١]. هذه المقالة كانت قيد التداول بعد موت أبي هاشم في بداية القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد. وعلى الرغم من أن أنبياء الكيسانية اللاحقين رفضوا أن تخلو الأرض من إمام فواصلوا الإمامة بالوصية بعد موت أبي هاشم، فإن «القائم المهدي» بقي عندهم جميعاً ابن الحنفية[٢]. وكانوا يتوقعون عودته سنة ١٤١/٧٥٨ بعد ستين عاماً من غيابه سنة ٨١/٧٠٠[٣]. في العام السبعين على غياب ابن خولة، أي في منتصف القرن الهجري الثاني تماماً، كان السيد الحميري لا يزال ينتظر خروجه، متخوفاً من أن يأتيه الأجل قبل ذلك[٤].

وبالإضافة إلى المهدوية، كان يعتمل في أفق الغلاة منذ ابن سبأ القول برجعة علي الذي سيسوق العرب بعصاه ويملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما مُلئت ظُلماً وجوراً. مقال يحتوي على المهدوية وعلى الرجعة لا يفصل بينهما. ثمة من مال من الكيسانيين القدماء إلى هذا المعتقد. ينقل النوبختي عنهم قولهم: «يرجع الناس في أجسامهم التي كانوا فيها ويرجع محمد وجميع النبيين فيؤمنون به ويرجع علي بن ابي طالب فيقتل معاوية بن ابي سفيان وآل ابي سفيان ويهدم دمشق ويغرق البصرة»[٥]. إلا أن الحارثيين والبيانيين وافقوا السبأية زمناً على قولها في علي قبل أن يخالفوها ويلزموا القول، وفق اعتقادهم بتناسخ الأرواح، بأن روح النبي انتقلت في الأئمة[٦]. فهل يعني ذلك أنهم تركوا القول برجعة علي؟ معلومٌ أن الإماميين

---

(١) القمي، مقالات، ص٣٠.

(٢) المصدرالسابق، ص٢٨ و٣٤. النوبختي، فرق، ص٤٦، وانظر أيضاً المقدسي، البدء، ج٥، ص١٢٨.

(٣) القمي، مقالات، ص٣٢.

(٤) ديوان السيد الحميري (١٧٣/٧٨٩)، تحقيق شاكر هادي شُكر، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦، ص٢٢٢ (الميمية المشهورة «قُل لابن عباس سمي محمد»). وكانت قصائد السيد العقائدية -ودُعيت «الكيسانيات» تملأ نحواً من مئتي ورقة (أي أكثر من سبعة آلاف بيت!) على ما في الفهرست، ص١٨٤.

(٥) النوبختي، فرق، ص٥٧.

(٦) القمي، مقالات، ص٢٧.

جعلوا الرجعة وقيام المهدي في أدبيات الملاحم يوماً واحداً. يقوم المهدي ويرجع علي وحسين وأعداؤهم وأنصار هؤلاء وأنصار أولئك فينتصف المظلوم من الظالم وتقوم عدالة الله في هذا العالم قبل يوم الحشر[1]. إلا أن الحارثيين قد طووا على ما يبدو رجعة علي في قيام المهدي. ذلك أن ما يُقدَّر لعلي أن يقوم به حين الرجعة من الانتقام من بني أمية، سيقوم المهدي بما يغني عنه. إضافةً إلى أن اعتقادهم بتناسخ الأرواح لا يجيز عودة بعض الأموات إلى الحياة بأجسامهم التي كانوا فيها كما يفترض القول بالرجعة.

وسواءً كان المهدي المنتظر هو ابن الحنفية أو ابن معاوية الذي نقل الحارثيون إليه المهدوية بعد فشله وغيابه، فإن الدور الذي أُنيط به، حين خروجه بين يدي الساعة وقُبيل نفاد الزمان، يتمثّل في ما قد يقوم به النبي فيما لو عاد مرّة ثانية فيعيد الأمور إلى نصابها، يسترجع الخلافة وينتقم من الأمويين، ويجدد الدين ويكمل على أتم الوجوه ما كان قد بدأه. فيظهر الإسلام على جميع الأديان ويملك الأرض بالقسط والعدل ويجبي ما بين المشرق والمغرب. في بداية القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد ظهرت لدى الحارثيين حول عودة ابن الحنفية، قبيل انضمامهم إلى ابن معاوية، تفاصيل ملحمية جديدة مثيرة للإنتباه. لقد نقلها القمي بنصها ـ أو كما يقول «هكذا لفظهم» ـ عن أصحاب ابن الحارث. أن السبط الرابع هو أمام الحق «الذي يبلغ الأسباب ويركب السحاب ويزجي الرياح وينفخ المد». إليه أشار القرآن بعبارة «البلد الأمين». هذا لأنه سيخرج من البلد الأمين. فإذا كثرت الأنداء وسقطت العواصف ـ وتلك آية قيامه ـ خرج من الغار في رايات سود ورجالٍ كالأسود، أمامه الأسدان ووراءه النمران، عن يمينه الملائكة الذين آنسوه في الغار وعن يساره شيعته ـ وهم بعدد أهل بدر ـ والملائكة الذين نصروا محمداً في بدر، معه سيفٌ شُقَّ من الصاعقة، سُخِّر له فيه ما سُخِّر لموسى في عصاه. فيصعد في السماء ويرقى في الهواء ويسل سيفه في وجه الشمس فيكورها، ويراه أهل الأرض والسماء إلا إبليس. ثم ينزل إلى الأرض فيقتل الجبابرة ويملك الأرض كما ملكها سليمان بن داوود وذو القرنين، ويهدم دمشق حجراً حجراً ويسد (؟) باب الروم،

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٣ ص٣٩-١٤٥.

بل يتوغل في عمق الأرض حتى يبلغ الأرض السابعة. حتى إذا إذا بلغ الماء الأسود والجو الأزرق صاح به صائح يُسمع الثقلين قد شفيت واشتفيت! فيمسك عند ذلك ويعود إلى البلد الأمين. ويقيم أود الحكم يصحبه العدل وينأى عنه الجور. بقيامه تخصب الأرض ويُنصف المظلوم ويُنصف الظالم من نفسه ويُرى العصفور والحية في عشٍ واحد. ويخطب الناس حتى يتركوا البيع والأديار[1].. يجب أن نفهم من هذه العبارة الأخيرة أن أهل الملل ستدخل في دينه كما ينص على ذلك الناشئ فيما نقله عن تصور الحارثيين لرجعة المهدي: «وتدين بدينه أهل الملل»[2].

عدد من عناصر هذا التمثُّل نجده أو سنجده لاحقاً في مصنفات الملاحم والفتن، بخصوص المهدي السني والمهدي الإمامي الذي سيرث ملامح كثيرةً من المهدي الكيساني: الخروج من مكة، العودة البدرية بصحبة الملائكة، احتياز القوى العجائبية، الاستيلاء على الأرض، إقامة دولة الحق وإظهار الإسلام على الدين كله، وباختصار إنهاء التاريخ إلى حالة من السلام والعدل. بعض العناصر الأخرى كعودة الخصوبة للأرض وتصوير حالة السلام بلقاء العصفور والحية في العش الواحد تقرِّب المهدي الكيساني من المسيح اليهودي. ولا نعجب من رؤية الأسدين والنمرين الذين كانوا يحرسون ابن الحنفية في الغار، ولا من تدمير دمشق الأموية ولا من الرايات السود التي كان نصر بن سيار يحذر الخلفاء الأمويين منها. ما يبدو غريباً هو السمات الخارجة عن البشرية التي يضيفها النص لعودة المهدي في كامل مجده كالصعود في السماء وركوب السحاب وتكوير الشمس والنزول إلى الأرض السابعة كما لو أنه خارج من رؤيا اللاهوتي أو من أساطير ملوك الفرس الأوّلين. لا ندري مصدر هذه الصورة. ونتساءل عن علاقة هذه العودة بأسطورة الظلال ونهاية الدور.

---

(١) القمي، مقالات، ٢٧-٣٢.

(٢) الناشئ، مقالات، ص٣٧.

خلاصة

إننا أمام رؤية متكاملة في بساطتها للمذهب الحارثي. يمكن اختصارها على وجه التقريب كالتالي: الله الواحد خلق أول ما خلق من النور الأظلة التي تتحوّل تدريجياً إلى أشباح فأرواح وتكتسب معرفة الله وعبادته. وخلق سبع سموات الواحدة تسمو الأخرى. في كل سماء جنّة وعينٌ للحياة وأرواح ذات أبدان نورانية وآدم هو رئيسها وحجاب الله فيها. هذه الأرواح في أدنى السموات ارتكبت معصيةً تولّد منها عنصر الشر: إبليس والشياطين. فأُهبط هؤلاء وهؤلاء والعداوة بينهم إلى الأرض وأُنزلوا في الأبدان الترابية وامتزجوا. ها هنا يلبثون دوراً مقداره خمسون ألف سنة مقسّماً في أحقاب، يتقلبون في التراكيب نسخاً ومسخاً، في فسحةٍ من العيش أو في عذابٍ مُقيم، فيتصفّى الأولون ويزداد الآخرون كُفراً وعُتُواً.

خلف ما يُرى من العالم وما فيه من الأمور والأحداث عالمٌ باطنٌ هو امتداد لعالم النشأة الأولى. روح الله التي تحتجب في الرسل والأئمة تأتي دورياً لتكشف لأبناء النور، سراً، عن علم الباطن وعن أصلهم وكيفية خلاصهم.

تنص الأسطورة على سبعة أدوار. كل آدم من السبعة ومعه سكان كل سماء من السماوات السبع سيمر تباعاً في دور أرضي وسيعرف ليلاً بعد النهار. هل ينتهي الدور بملحمةٍ كبرى ينتصر فيها الخير على الشر وبيوم كيوم الحساب؟ هذا ليس صريحاً فيما وصلنا من أشلاء الأسطورة. غير أن رجعة المهدي الملحمية توحي به. في نهاية الدور ترتقي الأرواح إلى السماء الأولى ويُهبط الأبالسة إلى أرضٍ سُفلى. تتجدّد الأرض ويُهبط آدم الثاني إلى الدور الثاني. بنهاية الدور الثاني يكون آدم السالف وأصحابه قد أكملوا دوراً في السماء الأولى فيُصعد بهم إلى السماء الثانية، وإبليس الأول وأصحابه قد أكملوا دوراً في الأرض الأولى فينزل بهم إلى الأرض الثانية ليحل محلهم إبليس الثاني وذريته. فإذا انتهى دور آدم السابع تُستكمل السماوات السبع والأراضين السبع والأيام السبع والليالي السبع. هل يستأنف الله بعدها «هفتاً» جديداً، أسبوعاً بعد أسبوع إلى ما لا نهاية؟ هذه مسألة تفترق حولها الآراء.

هل كان ابن الحارث أول من أدخل هذه المعرفة إلى المدرسة الباطنية؟ من

الثابت على كل حال أنها عرفت انتشاراً في المدرسة الغالية. فنحن نجد بعض الإشارات إليها فيما يُنسب إلى المغيرة بن سعيد[١]. والروايات الإمامية التي تذكر فيها الأظلة والأشباح كثيرة وقد أوردنا بعضها. وهي، وإن حاول الإماميون إدراجها في سياق تأويلي مختلف عن القراءة الغالية، تفترض أصلاً هو عينه القراءة الغالية.

من الصعب الوصول إلى الصيغة السابقة لظهورها عند الحارثيين. فنحن لا نعرف مصدرها. ونرجح أنها كانت موضوعاً لسفرٍ يقتص خبر التكوين وأسرار الخلق على غرار سفر أخنوخ أو غيره من الملاحم التي كانت متداولة في أوساط اليهود المتنصرين. فالاعتقاد بأن الأنبياء هم روح واحد يعود في الأنبياء من آدم إلى شيث إلى سواهما قريب من قول الصابئين المغتسلين، وهم من اليهود المتنصرين، بروح المسيح. وهم يعتقدون كذلك أن مبدأ الخير مذكر وأن مبدأ الشر مؤنث. ولعلهم «الفرقة من النصارى» التي يشير إليها القمي. كما أن القول بأن المؤمنين وحدهم من ذرية آدم النوراني هو عينه قول الصابئين الماندائيين. وهؤلاء، كأصحاب ابن معاوية فيما نُسب إليهم، يحرمون الختان. إذا كان بالإمكان نفي تأثير المانوية في مذهب الأظلة التوحيدي، فإن أثر الثانويين واضح في ثانوية الخلق وفي تعليل المزاج.

غير أنه ليس من الصعب استشفاف ما تعرّض له سفر التكوين هذا حين اعتنق الإسلام. فهو لا يزال يحتفظ بالطراوة المنبئة أن اقتباسه حصل في مطلع القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد. ولعل مرد ذلك إلى الوسط الذي تناقله كتعليم سري فأبقاه بمنأى عن كل تحيين معرفي وسليماً من كل عدوى. فعلى الرغم من التوسع والانتشار الذي عرفته السنة الكبرى ونظريات الأكوار والأدوار على ضوء علم النجوم الهندي، ومقالات النفس الهابطة من عَلٍ، الصاعدة بالتطهير والعرفان، بتأثير الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية، والقول بالتناسخ، وسائر تلك المذاهب التي التحفت باسم الصابئة، فإن أسطورة الأظلة وحديث الهفت خلت من تأثير هذا التيار.

من ثَمّ لا تزال بادية للعيان الكسور التي أحدثها إقحام الموروث الإسلامي في

---

(١) البغدادي، الفرق، ص٢٣٠.

معطياتها. كأن الوسط الذي اقتبسها لم يتح له أن يؤلف تأليفاً مُحكماً بين عناصرها الأصلية والموروث الإسلامي فبقيت أقرب إلى المنبع منها إلى المصب. وما كان إغراقها بالآيات القرآنية حتى بدت كفصلٍ في كتاب التفسير، وإكراه هذه الآيات، صراحةً، بآلية التأويل الباطني الساذج، على الشهادة بحسن إسلامها، إلا عملية لجبر تلك الكسور.

لم يلتفت الاقتباس إلى ما كان متداولاً آنذاك في أوساط المحدثين وأصحاب السير والقصاص من أساطير البدء. وسكت عن الآيات التي تحمل في باب البدء والتكوين ما لا يتفق مع معطيات الأسطورة. إلا أنه بدا مرتبكاً حين حاول دمج العناصر القرآنية التكوينية مثل قصة آدم وقصة إبليس في رفضه السجود لآدم. فسياق الأسطورة الأصلي الذي يتصوَّر صراع الخير والشر وأسباب هبوط الأرواح إلى الأرض على نحوٍ مختلف تماماً مستغنٍ عن هذه القصة. فهو لا يربط العداوة بين الآدميين والإبليسيين بحادثة السجود ولا يجعل لإبليس دوراً ما في إغواء الآدميين أو في المعصية الأولى التي كانت السبب في احتجاب الله عن خلقه وإنزال من أُنزل منهم إلى السماء الدنيا ثم الأرض. بل أن الاقتباس يستعير هذه المعصية لا من رفض إبليس السجود لآدم لكن من رد الملائكة على الله كما اقتص ذلك القرآن «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحنُ نسبح بحمدك ونقدِّسُ لك؟!» (البقرة ٣٠). فسبب السقوط، كما نص عليه الأصل، لا علاقة له بإبليس وبالشجرة بل هو سابق لخلق إبليس. والاقتباس على كل حال لا يولي لرفض السجود وما جرَّ إليه الأهمية التأسيسية التي نجدها في الإسلام التقليدي. بل يكذب صراحةً وبقوة الاعتقاد أن الله خلق إبليس قبل آدم، الأوَّل من النار والثاني من الطين.

ما يصح على قصة إبليس يصح على «الميثاق». مع أن الأسطورة قد احتوته في رواياتها المتعددة من غير صعوبة فخبره لم يكن على ما نقدِّر في الأصل. والرواية الظلية كما الرواية الشبحية لا تعطيه تأويلاً خاصاً في الإضافات العديدة. وخلافاً للمقتبسات الإمامية التي ربطت بنجاحٍ أكبر بين عالم الظلال وعالم الميثاق وأسقطت ولاية الأئمة على منطوق الميثاق، فإن الأسطورة الظلية لم تجد من حاجة للربط بين الميثاق وبين الأئمة، وقصرت نصه على ما في القرآن (وإذ أخذ

ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين. (الأعراف ١٧٢). هذا لأن آدم الأظلة، حجاب الله ورئيس هذه السماء أو تلك من السموات السبع، ليس آدم القرآني الذي تناسل منه البشر.

كما يمكننا أن نتساءل أخيراً عما إذا كان «المزاج» و«الخلاص» لم تتبدّل دلالاتها بين الأصل والاقتباس. معلومٌ أن «المزاج» مصطلح أساس في المذاهب الثانوية. ففي المانوية مثلاً يتحصّل «الانحلال» وانفصال النور عن الظلمة، عبر عمود السبح والقمر والشمس، بأعمال البر وبالزهد وبالرهبانية وبنظام تغذية ملائم وبالطاعات كالصلاة والصيام والصدقة فضلاً عن الإيمان بتعليم النبي البابلي. فالخلاص لا يُناط بالمعرفة وحسب. أما سفر التكوين الهفتي فقد فك الخلاص عن أحكام الشريعة والفرائض الدينية ليعلقه حصراً بمعرفة الأئمة وطاعتهم. ومثل هذا الانحراف عن الأصل الروحي للمذهب إنما جر إليه، كما نعتقد، انخراط الفرقة في العمل السياسي حيث تُبدّل الأولويات في سُلّم القيم.

كما أن المزاج الذي يتوقف عنده كتاب الهفت طويلاً في روايات مرتبكة ليس دينامياً كما في المانوية ويبدو مجرّد خدعة. فما يُرى من الشبه بين ذرية آدم وذرية إبليس هو ظاهر الأمر. فخلف هذا «الظاهر» هناك «الباطن» حيث تقوم الأشياء على حقيقتها وحيث يمكن لمن أُعطي علم الباطن كالأئمة أن يرى لابسي الأبدان الإنسية من الذرية الإبليسية على حقيقتهم الروحية: قرود وخنازير وكلاب وسوى ذلك من المسوخ، وأن يعلم أن الحسين في الحقيقة لم يُقتل، وأن عمر بن الخطاب لم يتزوّج أبداً أم كلثوم بنت علي[1]. وإذا كانت الأمور قد رُئيت كما رُئيت فذلك امتحان يمكّن من أخذ الحُجّة على الكافرين ويسوّغ ما يستحقونه من العذاب.

وأخيراً أن تمدُّد الخلق بالمعصية وتكاثر الكافرين ليملئوا سبعة أراضين منفصلة عن السماوات السبع إذا كانت مفهومة في نظام ثانوي جذري كالمانوية فهي لا تتفق تماماً مع المنطق الداخلي للتكوين الهفتي. إن إبليس، من حيث هو معصية

(١) كتاب الهفت، ص٥٩ و٦٠-٦٤ و٩٦-١١٤.

الأرواح، ليس إلا امتداداً لآدم بل هو ظله الظلماني. إذا كانت الأرواح أُهبطت إلى الأرض لتمتحن وتتصفى في التراكيب لتعود بعد ذلك إلى سمائها صافيةً نورانية، كان من المتوقع أن ينعدم بغسل المعصية في نهاية المطاف إبليس وذريته ويزول الشر من الخلق. ولعلَّ الأصل كان يبشّر بمثل هذه الخاتمة. لكن مثل هذه الرؤية الروحية لم تكن ممكنة في البيئة الغالية القائمة على رؤية ثانوية حادة للمجتمع تنجدل العلاقة بين طرفيها بالعنف مما أحاج إلى تبديله، من غير مهارة، بحل على الطريقة المانوية: فصل الظل عن النور وتحويل إبليس وذريته إلى مبدأٍ ثان له بداية وليس له نهاية.



القسم الرابع

ظاهرة الخلاعة
وشعراء المجون



الفصل الأوّل

ظاهرة المجون والخلاعة

ظاهرة المجون والخلاعة

إن الظاهرة الثقافية التي عُرفت في تاريخ دار الإسلام بتيار المجون والخلاعة بزغت في الحجاز في آخر القرن الهجري الأوّل كلازمة طبيعية في صيرورة المدن إلى اكتمالها بمنتجي لذاتها وبشُذّاذها. آنذاك، وكانت الأوساط الارستقراطية بدأت تستوعب حضارات العالم القديم الذي ورثته، تأسّست في مدن الحجاز، في ظل الغنى الفاحش، أوّل مدارس «اللهو»، بمعلميها وحرفييها وشعرائها وظرفائها وطلابها، كأحد بدائل الفراغ والخيبة الطويلة التي ولّدها في أيام أبناء الصحابة وحياتهم الشعورية إقصاؤهم عن السلطة. في الحين نفسه وفي بلاد الرافدين، حيث تزدهر زراعة الكروم وصناعة الخمور والاتجار بها، كانت مجالس السُكر والقصف في الخمارات المنتشرة والأديرة المضيافة والأعياد الموسمية موضوعاً لتقليدٍ عريق. ولما انتقلت العاصمة والثروة في القرن الثاني للعراق التأم الرافدان الحجازي والعراقي، في ظروف سياسية ودينية مضطربة، ترعاهما الطبقة الثرية وتغذوهما الحضارة الفارسية المرهفة بأدوات جديدة وبأنواع جديدة من المتع واللذات. في قصر الوالي، وفي منزل القيّان، وفي منتزهات السواد الوارفة، حيث تقوم الحانات، تكوّنت مجالس الأنس على وقع المثالث والمثاني، وبين الطاسات يدور بها الساقي المقرّط أو «ذاتُ حرٍ في زي ذي ذكرٍ». حلقات من الشعراء والكتاب وأهل الأدب وأبناء الدنيا من المياسير والمغنين والعازفين من الجنسين والمُخنّثين الغريبي الأطوار الحاذقين بالغناء. على هذا المسرح ولد المجون وحوله وُلد النوع الأدبي الذي نقلته إلينا طبقة من ندماء الخلفاء والأمراء ونعني الأشعار المُزيّنة

بالأخبار أو الأخبار المُرصّعة بالأشعار التي تصوّرُ في سيرة هذا الشاعر أو ذاك من نجوم اللهو، تصويراً مسرحياً ضاحكاً، المتعة في المعاقرة الجماعية للخمرة، والسماع، وتعشُّق القيان، ومراودة الغلمان، والسخرية اللطيفة من المقدسات، وتناشد الأشعار وتبادل الهجاء، بلغة عارية مُقذعة، مثيرةً للفضائح، هازئةً بالقيم الدينية والاجتماعية بل مُبشِّرة بنقيضها، مُزينةً الإقبال على انتهاب الملذات في الآن دون الغد.

كان أبناء الصحابة في الحجاز يكتشفون أفانين المتع الحسية وهم يُسبّحون بحمده ويضعون الأحاديث التي تبيح اللهو ويحولون موسم الحج إلى ما يشبه المهرجان. على مقربة من المسجد الحرام وفي النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل تأسس في دار الإسلام أوّل الأمكنة التي نسميها اليوم «ملهى» يرتاده الشعراء والموسيقيون وسواهم: بيتٌ جعل فيه صاحبه «شطرنجات ونردات وقرقات ودفاتر فيها من كلّ علم وجعل في الجدار أوتاداً، فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها ثم جرّ دفتراً فقرأه أو بعض ما يلعب به فلعب به مع بعضهم»[1]. كانت أيّامهم عيداً لا ينقضي. لقد عُرفوا بالخفة لكنهم كانوا متصالحين مع الديانة. فمدرسة اللهو الحجازية كانت مدرسة موسيقى وغناء وطربٍ ومغامرات جنسية و«مفاكهات ومزاحات». وكانت، في حلاوة حياتهم، مدرسةً في «الظَّرف» على الخصوص. أما الخلاعة في مُدن العراق الكبرى، قبيل منتصف القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، فكانت تتخذ موقعاً سيبدو فيما بعد أقرب إلى الثقافة المضادة، إلى جانب الكلام التشكيكي، والتديُّن بالثانوية، والانتماء إلى المذاهب الغالية، والشطارة والصعلكة. هذا النوع من الثقافات الذي يتولّد عند التحولات العميقة التي تطرأ على بنى العلاقات الاجتماعية حين تتخلخل المعايير السائدة والنظام السياسي الديني (النظام بمعنى الOrdre) الذي يحملها بانتظار استواء معايير وقيم جديدة يحملها نظام سياسي ديني جديد. كان مجون الحجازيين متفائلاً. أما الخلاعة العراقية فكانت بين انهيار الدين الأموي والرجعة إلى هذا الدين مع المهدي عرضاً من أعراض الإحباط والشك. نمطٌ صاخبٌ ساخرٌ في تناول الحياة يسعى بين الجد والهزل لتحرير الرغبة من قيد التحريم وإروائها من غير تأخير.

(١) الأغاني، ج٤، ص٢٥٣.

هذا الفن عرف عصره الذهبي بين الوليد بن يزيد بن عبد الملك وأبي نواس الذي اكتمل فيه النوع. في هذه الحقبة نبغ معلمو الخلاعة الكبار وترسَّمت طقوس المجون وتقاليده، وأُبدعت آلياته، وتولّدت لدى ممثليه أغراض وأساليب فنية جديدة، وأُنتجت روائعه الشعرية الخالدة التي فرضت نفسها بقوة لا تُردّ. وانتزع حقه في الوجود في المدينة الإسلامية. ثلاثة أجيال متتابعة من الماجنين الخلعاء. الجيل الأوّل مثّله الوليد بن يزيد ومن أحاط به من الندماء. أبناء الجيل الثاني الذي توارى في العقد السادس من القرن الثاني كانوا في معظمهم من الشعراء والكتاب والمعلمين ممن يتسكّع بحثاً عن والٍ أو أمير يلعب، في بلاطه دور النديم أو المهرّج أو الكاتب أو كل ذلك معاً. قبل أن يرتادوا أوائل العباسيين وأعوانهم كانوا يأمّون أواخر الأمويين وأعوانهم. بعضهم كان من أبناء النعمة بيد أن الغالبية كانوا من أصولٍ متواضعة وكان مجونهم أقرب إلى الحرفة والمهنة. وكانوا في معظمهم من الكوفة. والكوفة، على مقربة من الحيرة ذات الخمّارات، كانت منزلاً لمدرسة في الشعر الخمري وبؤرةً للحركات الغالية. في البصرة، حيث كان المعتزلة في غياب السلطة الرسمية يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويحتسبون كلما بدا لهم أن الأخلاق العامة في خطر، كان المجون أقل انتشاراً وظهوراً. بغداد بدورها على الرغم من بخل بلاطها وغبارها وبراغيثها وخلوها من مراكز اللهو في خلافة المنصور جذبت إليها بعض المجان من مختلف الأمصار ممن طمع بصحبة الشبان من العباسيين وصحابة الخليفة. غير أن الكوفيين والبصريين والبغداديين كانت تلتئم لقاءاتهم في هذه المدينة أو تلك فتنعقد «إخوانياتـ»هم أو تنشب مقارعاتهم كما في حلبات صراع الديكة. أمّا الجيل الثالث الذي انطفأ مع أبي نواس في نهاية القرن الثاني فكان يتألف من الشعراء والكتاب الذين قدموا بغداد من سائر الأمصار أيام المهدي ثم الرشيد والبرامكة طمعاً بالعطاء والشهرة في العاصمة زمن لمعانها الأقوى وترفها الأكبر ونموها وازدياد أماكن اللهو ومطارح الشذوذ فيها.

آداب المجون وفلسفته

تُختصر آداب المجون بمصطلحي «الظرف» و«النديم» الأرستقراطيين بأكثر مما تنحصر بمصطلح «الفتوة» و«الفتى» الشعبيين. يحدد أبو نواس في النديم المثالي

الجدير بمصاحبة الملوك صفتين: «تيه مُغنٍ وظرفُ زنديق»[1]. هذه العبارة الأخيرة كانت كما يبدو ذائعة في منتصف القرن. ومنها قولهم «أظرف من زنديق» التي ذهبت مثلاً[2]. العلاقة بين الظرف والزندقة تؤكدها الشواهد الشعرية العديدة. اعتقد الجاحظ، على ذمة النقلة، أن الزنديق المشار إليه في «ظرف زنديق» هو المانوي: «ربما سمع أحدهم ممن لا معرفة عنده ولا تحصيل له أن الزنادقة ظرفاء وأنّهم عقلاء وأدباء وأنهم عباد وأصحاب اجتهاد وأن لهم البصائر في دينهم والبذل لمهجهم وأن هناك علماً وتمييزاً وإنصافاً وتحصيلاً فيسري إليهم مسرى المهر الأرن ويحن إليهم حنين الواله العجول ويتصبب فيهم صبابة العاشق المتيم ويرى أنه متى اتهم بهم فقد قضي له بذلك كله فلا يزال كذلك حتى يسهل في طباعه ويرجح عنده أن يزعم أنه زنديق»[3]. قد يكون صحيحاً أن الرغبة بالتميز ربما دفعت ببعضهم إلى التظاهر بالمانوية. غير أن عدم اشتهار المانويين في دار الإسلام بالظرف الذي يشير إليه السياق ينفي هذا التفسير الذي تواترت الأخبار بغيره. فالصولي في شرحه لديوان أبي نواس يوضح أن الزنديق الذي يعنيه الشاعر هو المارق من الدين. ذلك أن «الزنديق لا يرتدع عن شيء ولا يمتنع من منكر بل يساعد على كل أمر سائغاً كان في الشرع أو محظوراً فينسب إلى الظرف لقلة خلافه وحسن مساعدته على كل مباحٍ ومحظور إذ هو لا يرقب الله»[4]. أبو نواس نفسه يؤكد هذه العلاقة حين يطوِّب في شعره إبليس أميراً للظرف لا ينازعه منازع[5]. وأكّد سائر الشراح أن الزنديق مضرب المثل في الظرف هو أحد المجان

---

(١) أبو نواس، ديوان، ج١، ص٢١٠:

وصيفُ كأسٍ محدِّثُهُ مَلِكٍ تيهُ مغَنٍ وظرفُ زنديقِ!

(٢) الخوارزمي أبو بكر محمد بن العباس (٣٨٣/٩٩٣)، الأمثال المولَّدة، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٤٢٤، ص٢٨١. والميداني أبو الفضل أحمد بن محمد (٥١٨/١١٢٤)، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص١٢٤. الثعالبي، ثمار القلوب، ص٢٤٢ و١٧٧. والتمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، تونس، الدار العربية للكتاب، طبعة جديدة، ١٩٨٣، ص٢٠٧.

(٣) الثعالبي، ثمار القلوب، ص١٧٧.

(٤) أبو نواس، ديوان، ج١، ص٢١١.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص١١٤ و١٧٨ و١٩٩ و٢٥٧ و٢٥٩ و٣٢٥ وج ٤، ص٢١٦ و٢١٧ و٢٤٢ وج٥، ص١٠-١١ و٤٧ و٣٥٠ الخ...

بعينه. فقد نقلوا في تعليقهم أن أبا نواس أخذ تعبيره من قول والبة بن الحباب «لهو أظرف من الزنديق» كان يقوله لكل ظريف ويعني به يحيى بن زياد وكان يرمى بالزندقة[1]. وعن الهيثم بن عدي أن الزنديق المشار إليه هو يحيى بن زياد وكان من أظرف الناس وأنظفهم وكان يرمى بالزندقة فكان يقال «أظرفُ من الزنديق»[2]. وقال غيره أن المقصود هو مطيع بن إياس لقَّبه بذلك بشار بن برد وكان إذا وصف إنساناً بالظرف قال «أظرف من الزنديق يعني مطيعاً»[3]. وبالفعل فأساطين المجون كيحيى بن زياد ومطيع بن إياس ووالبة بن الحباب وشراعة بن الزندبوذ، إضافة إلى أبي نواس نفسه، تميَّزوا بظرفهم، بل حمل كلٌ منهم لقب «ظريف العراق». في مقابل وصف أبي نواس للنديم بأنه ظريف كالزنديق وتيّاه كالمغني يؤثر صديقه الحسين بن الضحاك المعروف بالخليع وصف الساقي في إحدى خمرياته بأنه «مؤزَّرٌ بالمجون تيّاهُ»[4]. من الواضح أن «ظرف زنديق» عند أبي نواس ترادف «مؤزَّرٌ بالمجون» لدى الخليع. إن العلاقة بين الظرف والمجون في هذا السياق مفهومة تماماً.

لقد جعل أصحاب اللغة الظرف بحسن الهيئة أو بحسن العبارة أو بالحُسنين معاً. غير أن المراس وسَّع حقل المعنى وأغناه جداً وطبعه بسمات اجتماعية متحولة. كان الظرف عند الحجازيين يجمع بين الأناقة والكياسة وخفَّة الظل. فالحجازيون، بين ابن أبي عتيق وأشعب، كانوا مشهورين بظرفهم. والحكايات التي تصور ذلك فيهم كثيرة. كان إذا التقى العابد الحجازي بالحسناء السافرة ترفث في الحج قال لها «أسأل الله ألاّ يعذب هذا الوجه بالنار!» أما لو كان عراقياً لقال لها «اغربي قبّحكِ الله!» الأوّل «ظريف» والثاني «بغيض»[5]. في القرن الثاني العراقي لطف الظرف، وارتقى بالتمدن درجة، واتسعت أبوابه لتشمل بالإضافة لأناقة المظهر ودماثة الخلق، وخلابة اللسان، رشاقة الحركة، والبصر بالأدب،

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢١٠-٢١١.

(٢) الأغاني، ج١٨، ص١٨١.

(٣) الميداني، مجمع الأمثال، ج١، ص١٢٤.

(٤) الأغاني، ج٧ ص١٦٠.

(٥) االمصدر السابق، ج١٩، ص٢١٧.

والميل إلى مغازلة الحسان أو ما يسميه الفرنسيون أحياناً La galanterie وفي الغالب La courtoisie وغلب عليه معنى الفكاهة والدعابة أو كما نقول اليوم روح النكتة[1] أو Le trait d'esprit. فإذا اجتمعت هذه السمات في الرجل أو المرأة قالوا هو ظريف أو هي ظريفة. فإذا وضع الظريف الطاعات وراء ظهره واستباح بالدعابة المقدسات قيل هو ماجن. وإذا أفرط الماجنُ في التجديف وقع في الزندقة. وقد اختصر البحتري هذا المسار متلاعباً على الألفاظ[2]:

تجمّع فيها الحسنُ حتى انتهى بها وأفرط فيها الظرفُ حتى تزندقا!

في القرن الثالث وبعده، مع الحياة الاجتماعية النشيطة وتبلور المسلكيات الخاصة بفئة فئة، تطوّر المصطلح عند أهل اليسار إلى جملة من المراسم والقوانين تتناول الزينة والملابس والطعام والمخاطبة والمكاتبة ووسائل التواصل سواءً في الفضاء العام أو الخاص (Préciosité). نوع من اللغة تتحدثها الخاصة من أهل المدن فيما بينها حول البلاط وتتميّز بها عن «الرعاع» وأهل القرى الجفاة. وفي أوساط أُخرى، دون الأولى، أقرب إلى أصحاب الحرف، تطوّر الظرف إلى جملة من مكارم الأخلاق التي يعبر عنها بالـ«مروءة»[3]. في جميع هذه المستويات المتراكمة في حقل المعنى، بقي الظرف أدب العلاقة بالآخر. أدب يؤثر الجماعي على الفردي، ويوازن بين مطالب الجسد ومطالب الروح، ويمتح مراجعه بالدرجة

(١) وهو المعنى الذي غلب على اللفظ في العربية المعاصرة في مصر على الأقل.

(٢) البحتري، ديوان، ج٣، ص١٥٠٢.

(٣) يمكن ملاحظة تطور المصطلح وتقنينه عند الوشاء أبي الطيب محمد بن أحمد بن إسحاق بن يحيى (٣٢٥/ ٩٣٧) صاحب الموشى في الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ١٣٧١/ ١٩٥٣. وابن الجوزي في أخبار الظراف والمتماجنين، تحقيق بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٨/١٩٩٧. والظرف والتظرُّف لمحمد بن الفضل، تحقيق نزار أباظة، مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، السنة الثانية، العدد السابع، (رجب/ كانون الأوّل، ١٤١٥/ ١٩٩٤)، ص٧٦-٨٧. وفاتنا الاطلاع على أبحاث البشير المجدوب، الظرف والظرفاء بالحجاز في العصر الأموي، تونس، دار التركي، ١٩٨٨. وللمؤلف نفسه: الظرف بالعراق في العصر العباسي فيما بين القرنين الثاني والرابع للهجرة. الذوق الفني والأدبي عند الظرفاء، مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله، تونس، ١٩٩٢. ودراسة محمد زاهي، في شعر الظرف والتظرُّف خلال القرنين الهجريين الثاني والثالث، أغادير، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٤.

الأولى لا من التقوى الدينية ولا من السنة النبوية ولا مما رسمه الفقهاء في فقه الزينة لكن من جمالية الوسيلة في التواصل الاجتماعي. بهذا المعنى هو فن من الفنون. فجمالية الوسيلة وحدها، قيمة اجتماعية مطلوبة لذاتها يكتسبها أو يتكلّفها أبناء الطبقة الوسطى، هي جوهر الظرف.

عندما يتعلق الأمر بمجالس المجون فالظرف هو مجموعة من الخصال يتأدّب بها النديم من حيث هو كالقينة والموسيقي والساقي من صُنّاع المتعة. فهو لجهة الزي والمظهر أنيقٌ نظيفٌ حسن الهيئة. وهو من جهةٍ أُخرى فطن، طليق اللسان، يحسن الحديث كما يحسن الاستماع، واسع المعرفة بالأخبار والأشعار والنوادر المعجبة. وهو في علاقته بالندامى «عبد الطاعة»، هيِّن ليِّن، لطيف المعشر، ودودٌ وحريصٌ على اكتساب الأخلاء، كتومٌ لأسرارهم، سيّارٌ في أوطارهم ومعينٌ على قضاء لباناتهم. وهو أخيراً فكه، صاحب مُلح وكما يصفه أبو نواس «خدينُ لِذّاتٍ مُعلّلُ صاحبٍ يقتات منه فكاهةً ومزاحا»(١) أو كما يقول بشار «يصبُّ لسانُه طُرَفاً»(٢).

هذه الآداب التي اصطُنعت لندماء الملوك والأمراء والأغنياء في ساعات لهوهم، بالاعتماد على «الآيين» التي كانت سائدة في البلاط الساساني، كانت بمعنى من المعاني مراسم لأنسنة الشهوة وبروتوكولات لاستهلاك اللذة. إنها والآداب التي لقّنها ابن المقفع لطبقة الكتاب في طاعة السلطان والحضور الاجتماعي وتدبير المسعى، تحيِّد الدين ومراجعه وحوافزه في إرساء الأخلاق تحييداً كاملاً. يدور الأمر فيها على ما أسموه «العيش». وعنوا بالعيش لذيذ العيش. كان متداولاً في المأثور العام أن «كرم العيش» هو فيما يلَذُّ ويُشتهى من المأكل والمشرب والمنكح «ثمّ نَمْ»! أما لدى المرهفين، في مستوى آخر، فمادته «سماعٌ ومدامٌ وندامٌ» أو هو في «اللزام وفي القبل» وفي «وصل القيان»، وجعلوا شرطه

---

(١) أبو نواس، ديوان، ج١، ص٢١٠. وحول «أدب» المنادمة تراجع مقالة جمال الدين بن شيخ:
J.E. Bencheikh, "Khamriyya", *E.I.*², IV, p. 1034.

(٢) ديوان بشار، ج٣، ص٥٢:
«يصبُّ لسانه طرفاً علينا كما تتساقط النُّطفُ السداد»

«الطيش» و«رقة الدين» واتباع الهوى أي إسقاط المروءة وترك الحياء. وبلغة أُخرى تعطيل رقابة الأنا العليا. وبلغةٍ أُخرى الاستعاضة بالآن وهنا عن الجنة الآخرة الموعودة. بهذا المعنى يمكن وصف هذه الآداب تجاوزاً بالإنسانية. لكنها إنسانية ذرائعية تباشر العالم، على عجل، بفجاجة الحواس وعطش الرغبة. هذا لأن «فلسفة» المجون ليست لها أية مرجعية فكرية تستوحي الكلام أو ما كان يمكن لأولئك الشعراء والكتاب أن يتسقَّطوه من الثقافة اليونانية فيما لو هم خالطوا أصحاب المعرفة. وهي أقرب إلى ثقافة الكتاب الضحلة منها إلى ثقافة المتكلمين. وهو ما لاحظه الجاحظ فذمَّ أخلاق الكتاب وجعل بينهم وبين الزندقة نسباً[1]. إنها دهرية عدمية تُختَصَر بالقول المعلن أن العمر قصير وأجدرُ ألاَّ يُضيَّع بغير «العيش»، وأن الإنسان أشبه بأعشاب الحقل يقتصر وجوده على المسافة بين الرِّحِم والقبر، وأن اجتناب المتع المحرَّمة باسم ما بعد الموت، في هذه الحال، بلاهة. هذا على إضمار أن لا حياة بعد الموت ولا دواء لهذا الشعور بالعدم إلا اللذة. أنا أَلَذُّ إذن أنا موجود. من هنا ما نشعر به أحياناً أن ضحكة الماجن الساخرة أشبه بالتفجُّع. فكرة كثيرة الانتشار في شعر الخمرة حيث تحل أحياناً عندهم في المطالع محل الوقوف على الأطلال في الشعر القديم: يصرح الشاعر بزهده بخمور الجنة ولبنها، وهي مجرَّد افتراض، من أجل خمرة هذا العالم، وهي حقيقة عينية. أو يعتبر أن معتقد بعث الأموات خرافة وأنه ليس وراء هذه الدار دارٌ أُخرى وليس من سبب بالتالي ليحرم نفسه من اللذات التي يمنع منها هذا المعتقد، بل حري به، على العكس، أن يغرف منها ما وسعه. يقول قائلهم[2]:

اسقني يا أسامَهْ ... من رحيق مُدامهْ
اسقنيها فإنّي ... كافرٌ بالقيامهْ!

---

(1) يقول الجاحظ عن الكاتب في ذم أخلاق الكتاب، ص١٩٢: «(...) ثم يُظهر ظرفه بتكذيب الأخبار وتهجين من نقل الآثار». ويتابع، ص١٩٩: «خِلقٌ حلوة وشمائل معشوقة وتظرُّف أهل الفهم ووقار أهل العلم فإن ألقيت عليهم الإخلاص وجدتهم كالزبد يذهب جُفاءً»...

(2) هو رَوْح بن أبي همّام، شاعر بصري مغمور ذكره الجاحظ في الحيوان ج٦، ص٢٧٩ وأضاف أن هذه الأبيات كانت سبباً في قتله.

وقد استولى أبو نواس على هذا المعنى وردده كثيراً في شعره. يقول مخاطباً المتكلمين[1]:

يا ناظراً في الدين ما الأمر؟ ... لا قدرٌ صحّ ولا جبرُ!
ما صحّ عندي من جميع الذي ... تذكر إلا الموتُ والقبرُ!
فاشرب على الدهر وأيامه ... فإنما يهلكنا الدهرُ!

ويقول أيضاً متباهياً بأنه صاحب مدرسة وأشياع[2]:

عاذلتي بالسّفاه والزجرِ ... استمعي ما أبثُّ من أمري
باح لساني بمضمر السرِّ ... وذاك أني أقولُ بالدهرِ
بين رياض السرور لي شيعٌ ... كافرةٌ بالحساب والحشرِ
موقنةٌ بالممات جاحدةٌ ... لما رووه من ضغطة القبرِ
وليس بعد الممات منقلبٌ ... وإنما الموت بيضةُ العُقْرِ!

وفي قصيدة أُخرى يزعم أنه اختار مذهب اللذة بعد تفكيرٍ وتقدير[3]:

وملحّة باللوم تحسب أنني ... بالجهل أوثر صُحبة الشُطّار
بَكَرَت عليَّ تلومني فأجبتها ... إني لأعرفُ مذهبَ الأبرارِ
فدعي الملام فقد أطعتُ غوايتي ... وصرفتُ معرفتي إلى الإنكارِ

---

(١) المرزباني، الموشح، ص٢٧٦. والبيت الثالث ذكره القاضي الجرجاني (٣٦٢/ ١٠٠٢)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٠/ ١٩٥١، ص٦٣. ورواية الديوان لهذين البيتين مختلفة بعض الشيء، ج٥، ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ٦٣-٦٤. وفي ديوان أبي نواس، أثبت يموت بن المزرع، ج٥، ص٤٥٩ ثلاثة أبيات فقط هي الأوّل والثاني والأخير. هذا وقد أسقط حمزة الاصفهاني في رواية ديوان أبي نواس، كما يصرح، ديوان، ج٥، ص٢٣٥، أكثر من عشرين بيتاً اعتبر أنها قادحة في الدين.

(٣) المرزباني، الموشح، ص٢٧٨. والرواية في ديوان أبي نواس، ج٥، ص٢٢٤-٢٢٥ تختلف فيها بعض الألفاظ ورواية المرزباني أصح. وقد ورد البيت الرابع عند القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص٦٤ على النحو التالي:

ورأيتُ إيثار اللذاذة والهوى ... وتمتعاً من طيب هذي الدارا!

ورأيت إتياني اللذاذة والهوى … وتعجّلاً من طيب هذي الدارِ
أحرى وأحزمُ من تنظّر آجلٍ … علمي به رجمٌ من الأخبارِ!
ما جاءنا أحدٌ يخبّر أنه … في جنةٍ من مات أو في نارِ!

وقال أيضاً مشكّكاً بالجنّة الموعودة[1]:

تُعلّلُ بالمُنى إذ أنتَ حيٌّ … وبعد الموتِ من لبنٍ وخمرِ
حياةٌ ثم موتٌ ثم بعثٌ؟ … حديثُ خرافةٍ يا أمَّ عمرو!

أحياناً نرى هذا المعنى في صورة شعرية تشبه حياة الإنسان بحياة الأعشاب. الصورة مقتبسة من الشعر الزهدي تنبه على قصر الأجل[2]. أما لدى الماجن فتماثل العبارة الذائعة «أرحامٌ تدفع وأرضٌ تبلع». يقول الشاعر الماجن البصري عمرو الخاركي عشير أبي نواس[3]:

عللاني بمزهرٍ ويراعة … لا تُفيتانيَ المُدامةَ ساعةْ
يا نديميَّ فاشرباها فإني … قد أرى في النديم سمعاً وطاعةْ
بادرا أوبةَ المنون فإن الـ … ـدارَ دارٌ حَصّادةٌ زرّاعةْ!

وهو القائل لأحدهم[4]:

إن كنتُ أرجوكَ إلى سلوةٍ … فطالَ في حبسِ الضنىَ لُبثي
وعشتُ كالمغرورِ في دينه … يوقنُ بعدَ الموتِ بالبعثِ!

وبالإضافة إلى ذلك يتباهى الشاعر الماجن، في المثال النمطي الذي اصطُنِعَ له، بأنه لا يؤمن إلا بما يراه. لذا فهو لا يوقن بوجود الله الذي لا يقع تحت

---

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢ ص٨٠٧. وفي ديوان أبي نواس، ج٥، ص٤٥٩:
أأتركُ لذّة الصهباء نقداً … لما وعدوه من لبنٍ وخمرِ؟!
(٢) كما عند الطِّرِمّاح بن الحكيم الطائي، البحتري، الحماسة، ص٨٥:
إنما الناس مثل نابتة الزّر … ع متى بان يأتي مُحتصدُه
(٣) ابن الجراح، الورقة، ص٥٩-٦٠. والخاركي هذا بصري أزدي من نهاية القرن الثاني للهجرة يوصف بأنه «شاعرٌ خبيث سفيه ماجن». لا يُخلط بينه وبين خاركي آخر هو أحمد بن إسحاق، شاعر ماجن بصري من أساتذة أبي نواس، انظر ابن المعتز طبقات الشعراء، ص٣٠٦-٣٠٧.
(٤) ابن الجراح، الورقة، ص٥٦.

الحواس. ونسبوا إلى بشار قوله: «لا أعرف إلا ما عاينته أو عاينتُ مثله»[1].
وزعموا أن أبا العتاهية رؤي ينشد وهو يشير إلى السماء[2]:

إذا ما استجزتَ الشك في بعضِ ما ترى فما لا تراه الدهرَ أمضى وأجوزُ!

المجون ونظام القِيَم السائدة

والماجن الخليع فنان هازل يقوم فنه على قلب سُلَّم القيم أو السخرية منه. فنان يجد مصادر إلهامه في المعابثة العلنية للدين الرسمي والقيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة. على الفارس العربي الذي يفخر في القصيدة الملحمية ببطولاته منشداً:

ناولينـي الرمـح قـد طـا ل عـن الحـرب جـمامـي!

يرد الشاعر الماجن بنقيضة خمرية فكاهية يقول فيها:

جـنبيـنـي الـدرع قـد طـا ل عـن الـقـصـف جـمامـي!
واكـسـري الـبـيـضـة والـمـطـ ـرد وابـدي بـالـحـسـام
واقـذفـي فـي لـجـة الـبحـ ـر بـقـوسـي وسـهـامـي
وبـتـرسـي وبـرمـحـي وبـسـرجـي ولـجـامـي
واعـقـري مـهـري أصـاب الـلـ ـه مـهـري بـالـصـدام
أنـا لا أطـلـب أن يُـعـ ـرفَ فـي الـحـرب مـقـامـي
وبـحـسـبـي أن تـرانـي بـيـن فـتـيـانٍ كـرام
نـهـزم الـراح إذا مـا هـمَّ قـومٌ بـانـهـزام
ونـخـلـي الـضـرب والـطـعـ ـن لأجـسـاد وهـام
لـشـقـيّ قـال قـد طـا ل عـن الـحـرب جـمـامـي![3]

---

(1) الأغاني، ج٣، ص٢٢٧.

(2) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٥.

(3) الأبيات الأولى لأبي دُلف والنقيضة للفضل الرقاشي نقلها ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢٧.
والرقاشي هذا ماجن خليع من معاصري أبي نواس عُرف بما أسماه «وصيته» وهي أرجوزة مزدوجة «يأمر فيها باللواط وشرب الخمر والقمار والهراش بين الديكة والكلاب» المصدر السابق، ص٢٢٦.

وكما يسخر من البطولة والشجاعة التي تمجّدها البيئة، يسخر من العرب وتقاليدهم الشعرية الموروثة وأعرافهم بما هي المرجع الرمزي للقيم المهيمنة[١]:

راح الشقيُّ على ربعٍ يسائلهُ	ورحتُ أسأل عن خمّارة البلدِ
يبكي على طلل الماضين من أسدٍ	لا درّ درُّك قل لي من بنو أسد؟
ومن تميمٌ ومن بكرٌ سُقوا مُهُلاً	ليس الأعاريب عند الله من أحد!
لا جفّ دمع الذي يبكي على حجرٍ	ولا صفا قلب من يصبو إلى وتدِ
كم بين ناعت خمرٍ في دساكرها	وبين باكٍ على نؤيٍ ومنتضد
دَعْ ذا فقدتكَ للأعراب واغذُ بنا	إلى مُدام تديم اللهو متقِدِ!

ولأنه شاذ ينشط في موقع مُضاد للأعراف الاجتماعية والدينية فهو ينضم إلى لواء إبليس وينخرط في «جُنده» كنبي من أنبيائه. هذا لأن إبليس الذي كان يرمز إلى عنجهية المكيين في رفضهم الاعتراف بمحمد، آدم الجديد، عاد فتسلّل إلى المدينة الإسلامية من باب اللهو والموسيقى والغناء واللذات الممنوعة. كان من قبل قد استنبط المعازف والأوتار والمزامير ويضطلع في الحال برعاية الموسيقيين والمغنين وكل ذلك القبيل من منتجي اللذات ممن سُمُّوا بـ«جند إبليس»[٢]، يُلهمهم روائع الألحان وآيات الأنغام ويسعى في رغائبهم[٣]. وهؤلاء يدافعون عنه في قصة خلافه على آدم ويحسّنون صورته ويجعلونه مثالاً للـ«ظرف»، ويتسقطون وحيه وإلهامه، ويعبدونه في مطارح السُكر. وفي مرضاته، كما تشاء الصورة النمطية للماجن، قد يبيع واحدهم مصحفه ليشتري بثمنه طنبوراً. هامشي وبالتالي أليف الذميين، اليهود والمجوس صانعي الخمرة التي غالباً ما توصف بأنها يهودية أو مجوسية، وأصحاب الحانات حيث يجد حريته الكاملة[٤]. وأليف المسيحيين خاصةً. أن حضور البيئة المسيحية ومعالمها وطقوسها في شعر المجون مقروناً بالغياب الكامل لكل روحانية إنجيلية مثيرٌ للدهشة. ويكاد القارئ يحسب أبا نواس

(١) أبو نواس، ديوان، ج٣، ص١٠٩-١١١ إلا البيت الثاني فهو من رواية حمزة الاصفهاني.
(٢) التعبير لأبي نواس، ديوان، ج٥، ص٨١. وانظر الثعالبي، ثمار القلوب، ص٦٩.
(٣) الأغاني، ج٥، ص٢٣٣ وج١٠، ص١٠٤ وج ١٨، ص٢٤٩ و٣٥٢ الخ...
(4) J.Bencheik, "poésies bachiques d'Abu Nuwas. Thèmes et personnages", *BEO*, t.18 (1963-64), pp. 84. Idem, "Khamriyya", *E.I.*², IV, 1030-1041.

مسيحياً لما سجّل في خمرياته من عادات المسيحيين ومفرداتهم الطقسية وأعيادهم. للوهلة الأولى يتبادر لظن المرء أن بعض كتب «الديارات» هي في جغرافيا الرهبانية المسيحية. لكنه يفاجأ حين يكتشف أنها بالدرجة الأولى في جغرافيا الأدب المجوني[1]. فبالاعتماد على شعر المجون تمكن عديدون من رسم خريطة الأديرة في العراق والجزيرة والشام ومصر. كان ثَمّ مراتع اللهو في الديارات ـ المنتزهات التي تخلو من الرقابة والحسبة. وكان ثَمّ حوانيت الخمّارين وما فيها من الغلمان المؤاجرين والمومسات. وكان ثَمّ على وجه الخصوص الأعياد بما فيها من الزينة والاحتفالية السافرة. ما كان يجده ظرفاء الحجاز في الزمن الأوّل في موسم الحج من القطيعة مع ضوابط الحياة اليومية ومن فرصة اللقاء بالحسان يجتمعن من حواضر الإسلام، كان شعراء المجون في العراق والشام ومصر يجدونه في النوروز وفي الأعياد الذمية، المسيحية خاصةً، هذه المحطات المشهودة للبهجة والترويح وملتقيات الصبا والجمال وأحد أهم مناهل الإلهام الشعري[2].

المجون والدين

المجون هو بمعنى من المعاني علاقة استفزاز بالدين الرسمي المهيمن. فالماجن، فيما يُصرِّح به، لا يوقن بالماورائيات. لكنه لا يفارق الدين السائد بالتي هي أحسن بل يستفزه سواءٌ دفعه إلى ذلك الجرأة الفكرية أو التظرُّف ومجرد الرغبة في إضحاك الجمهور أو السُكر أو، إذا أخذنا بالاعتبار ما وراء المسرح، علاقة نزاع وتمرُّد بالبنى والمؤسسات وما فيها من الإكراه. وهو حين يصطدم بالموانع الدينية والأعراف الاجتماعية التي تنظم مسالك الرغبات يخترقها في وضح النهار،

---

(١) حول كتب الديارات راجع مقدمة كوركيس عواد، الشابشتي، الديارات، ص٣٦-٤٨.

(٢) كتاب الشابشتي ومصنف الاصبهاني وما بقي من كتاب الأديرة والأعمار في البلدان والاقطار للشمشاطي أبي الحسن علي بن محمد بن المطهر (أواخر القرن الهجري الرابع/الحادي عشر للميلاد) -نشر إحسان عباس الفصول القليلة الباقية منه في شذرات من كتب مفقودة في التاريخ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨/١٩٨٨ تحت عنوان «كتاب الدّيرة»، ص٣٨١-٣٨٧- هي في الواقع مجاميع لأشعار الخمر والمجون والنزهة التي قيلت أثناء «تطرُّح» الشعراء فيها في الأعياد خاصةً. وحول «فضاء الأديرة» راجع مقدمة إبراهيم النجار لـ«شعراء عباسيون منسيون. القسم الثاني الجزء الخامس. مسالك البطالة أو التطرح في الديارات ومنتزهاتها وحاناتها»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص١١-٢٢.

مجاهراً بالمعاصي، غير مبالٍ بنصح الناصحين ولا بتقريع المقرعين ولا بما يؤول إليه وجهه الاجتماعي من القباحة. إنه في موازاة إقباله النهم على المتع المحرَّمة، يستثقل الطاعات من الصلوات والصيام والحج فيهملها بل قد يذمها ويشتم الأنبياء الذين فرضوها. قد يكون عليماً بالشعر العربي القديم، وناقداً بصيراً بالأدب، ذا إحساس مرهف بالموسيقى، محترفاً لآداب المنادمة، خبيراً بأنواع الخمور، لاعباً حاذقاً بالنرد والشطرنج، لكنه لا يحفظ من القرآن ما يقيم به الصلاة. بل قد يدعي أن أبياته تفوق جمالاً وروعة هذه السورة أو تلك. وحين تقترب ساعته الأخيرة ويشعر بدنو الاجل لا يتشهّد ولا يتلو السور كما جرت العادة بل يتمتم بعبارات غير جديرة بالوقوف أمام بوّابة الله أو ينشد أبياتاً يتحسّر فيها على فوات الدنيا. وقد يصلي ويركع خلف الإمام متى كان الإمام قينة شبه عارية. وقد يحج لكن إلى الخمارات حيث يؤدي ما يعتبره فريضة الجهاد. وقد يحاكي المحدثين فينقل في السلاسل المعنعنة أحكاماً مناقضة لأحكام الشريعة. وقد يلجأ إلى معجم المقدسات لكن ليُصرّفه في الخمرة أو المرأة أو الغلام. وحين يقوم المجلس وتدور الكاسات ويعزف العازف وينخر النخّار وتثير المغنية في الحضور وقد تعتعهم الشراب عاصفةً عنيفة من الانفعال تذهب باتزانهم فمنهم من يبكي ومنهم من يمزق ثيابه ومنهم من يحبو ويرقص، يتكفّل الماجن بالتجديف فينطق بالكفر الصراح.

وبالمقابل فإن المؤسسات الرمزية القائمة تختم في عنقه وتسمه على الخرطوم: فهو «خليع» و«فاسق» و«بطّال» و«هجّاء خبيث» و«خبيث الدين»، وتسمي أفعاله: «هتك» و«تهتّك» و«ارتكب المحارم» أو «استحلَّ المحارم» و«فتك» و«استهتر» و«خلع العذار». إذا كان «المجون» صدىً لسخرية الفاعل من القانون فالـ«خلاعة» هي ما به يسم النظام الأخلاقي المهيمن مسلك الماجن علامةً على الانحراف. كان الغالب في بداية الأمر أن يُحتكم إلى ألفاظ الفقهاء فيُحكم على المجون والخلاعة بالـ«فسوق» ويوصف الماجن بالـ«فاسق». لكن منذ مطلع القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد بدأ المجان يوصمون بالزندقة بالمعنى نفسه. وصارت الزندقة مسكنهم في اللغة. يقول الشاعر في حسين بن عبيد بن برهمة، أحد ندماء الوليد بن يزيد[١]:

(١) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٥٥ و١٦٣.

زعم الزاعمون أن حسين بن عبيد بن برهمة زنديقُ
ولعمري لئن هم زعموه ما اشتطوا وأنه لخليقُ
إن من يشرب الخمور ويزني في خلاءٍ بما رُمِي لحقيقُ

المجون والزندقة

واستراح المُجّان أنفسهم لهذه السُكنى. في الهجاء المتبادل بينهم، وهو تقليدٌ مكين من تقاليد المجون، كان بعضهم يتهم بعضاً بالزندقة بالإضافة إلى ترك الطاعات والجهل بالقرآن وارتكاب المحرمات. والاتهام بالزندقة في هذا السياق هو شتيمة ومحطة هجائية اصطلاحية مثله مثل الرمي بالزنا واللواطة والإدمان على الخمور لما يشكل الانحراف عن الدين الرسمي من فضيحة اجتماعية. وهو في الوقت عينه ولهذا السبب صدى وتكرار لما تصمهم به البيئة.

حين يتعلّق الأمر بالمجون تبدو الزندقة مُركّباً ظرفياً مصطنعاً من معطيات شتى. مما لا شك فيه أنهم إذا أشاروا بما فيها إلى السريرة الدينية قصدوا بوضوح ديانة ماني وديصان. ولسوف نجد فيما رُوي من أخبار هذا الماجن أو ذاك حكايةً أو حكايات استعارها ناقلوها من المحاضر الإدارية في ملاحقة المانويين وأرادوا منها إثبات هذا الانتماء. وسيجمع اليعقوبي وغيره من مصنفي لوائح الزنادقة كل من كانت قد رست عليه شبهة الزندقة من كبار المجان كمطيع بن إياس ويحيى بن زياد وحماد عجرد في لائحة واحدة مع ابن المقفع وابن أبي العوجاء وسواهما ويجعلهم من واضعي كتب الزندقة المبشرة بماني وديصان مما ملأوا به الأرض[1]. وهذا حال مصنف الفهرست وسواه كما رأينا. اتهام المجان بالانتساب إلى دين ماني وديصان في القرن الثاني أسبابه مفهومة. ذلك أن البيئة المؤسسة على مبدأ دينية الإنسان والتي تعيش الدين في الفضاء العام، كما هي الحال في الإسلام، تستدل من مسلك الماجن على سريرته الدينية، وتفترض أن هذا المسلك لا يُفسَّر إلاّ بالانتماء إلى ديانة مُضَادّة. ومعروفٌ في علم اجتماع الانحراف أن البيئة تُعيِّن

(١) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ص٢٠٤-٢٠٥.

فيمن تعتبره منحرفاً، فرداً كان أم فئة، صفة رئيسة تكون بمثابة الدمغة الدّالة على انحرافه. لكنها فوق ذلك، وعلى ما تتمثّل الانحراف، تُعيّن للمنحرف صفات ثانوية إضافية متوهَّمة أن هذه الصفات الثانوية تلازم السمة الرئيسة. هذا من غير أن يكون في الواقع بين الصفة الرئيسة والصفات الثانوية أية علاقة عضوية أو منطقية أو سببية. فكل واحد من طرفي العلاقة مستقل بأسباب الوجود عن الآخر. في الحالة الراهنة تشكل «الخلاعة»، بما هي انتهاك علني لأوامر الدين ونواهيه، هذه السمة الرئيسة ويشكل التدين بالزندقة ـ دين ماني وديصان ـ السمة الباطنة. لا سيما وأن الخلاعة من حيث هي إبطال للشريعة لا بد أن تلتقي عندهم بالزندقة الثنوية التي كانت تُعتبر في ذلك الحين النفي المطلق للتوحيد. هذا يُفسِّر اقتران سمة الزندقة بما هي دين ماني وديصان بدمغة المجون. لكن هذه العلاقة بين الخلاعة وبين دين ماني ليس لها ما يبررها إلا المصادفة التاريخية. فالدين المانوي من أشد المذاهب الدينية تطهراً وتنسكاً. والمسلك الذي سماه الإسلام خلاعةً هو في المانوية أبشع وأضل سبيلاً. والمجان بالنسبة للمانوية أشد انحرافاً وزندقةً منهم في الإسلام. ومن المؤكد أنه لو كانت المسيحية محظورة في دار الإسلام لوُصم المُجّان بدين الصليب. يزيد ذلك وضوحاً أن ما تمثّلوه من التزندق هو في الواقع خليطٌ من الآراء التي كانت تُعتبر في حينه منافية للتوحيد من غير أن يكون بينها وبين الديانة المانوية قرابة فكرية أو روحية خاصة. هذا ما نراه على سبيل المثال في أُهجية قذف بها حماد عجرد، أحد أساتذة المجون الكبار، في وجه خصمه وصاحبه المدعو عُمارة بن حربية. فهو يتهمه بالزندقة وبعداوة التوحيد وينسب إليه الاعتقاد الدهري أن السماء والأرض لم يكونها الله وأن الناس مثل الزرع إذا ماتوا لم يُبعثوا[1]:

لو كنتُ زنديقاً عُمار حبوتني ... أو كنتُ أعبد غير رب محمّدِ
لكنني وحّدتُ ربي مخلصاً ... فجفوتني بُغضاً لكل موحِّدِ
وحبوتَ من زعم السماء تكوّنت ... والأرضُ خالقها لم يَمهَدِ
والنَّسمُ مثل الزَّرع آن حصاده ... منه الحصيدُ ومنه ما لم يُحصَدِ!

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٣-٤٤٤.

وفي أبيات ـ نراها من بعد ـ يهجو فيها الشاعر مساور الوراق حماد عجرد نفسه ويتهمه بالزندقة يضع الشاعر «العبادة والتوحيد» في مضادة ماني وديصان. أما بشار فيتهم بدوره عجرد بالثانوية وبعبادة الرأس.

كما نراه كذلك في أُهجية لأبي نواس قالها في خصمه أبان اللاحقي[1]:

جالست يوماً أبانا ... لا در درُّ أبانِ

ونحن حضرُ رواق الـ ... أمير بالنهروان

حتى إذا ما صلاة الأ ... ولى أتت لأذان

فقام ثَمَّ بها ذو ... فصاحةٍ وبيان

فكل ما قال قلنا ... إلى انقضاء الأذان

فقال كيف شهدتم ... بذا بغير عيان؟

لا أشهد الدهر حتى ... تعاين العينان!

فقلت سبحان ربي! ... فقال سبحان ماني!

فقلت عيسى رسولٌ ... فقال من شيطان!

فقلت موسى كليم الـ ... مهيمن المنان!

فقال ربك ذو مُقـ ... لةٍ إذاً ولسان!

فنفسه خلقته ... أم من؟ فقمتُ مكاني

عن كافرٍ يتمرّى ... بالكُفر بالرحمن

يريد أن يتسوى ... بالعُصبة المجّانِ

يجمل أبو نواس تحت اسم ماني المعتقدات التي كانت تعتبر منحرفة في آخر القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي. فهو إذ يجعل أباناً يصرح بها مقابل الآذان يرمي إلى إظهارها كنقيضة للتوحيد. فعندما يُقوّل أباناً: «ربك ذو مقلةٍ إذاً ولسان!» في مواجهة قول المؤذن «موسى كليمُ المهيمن المنّان» يشير إلى ما سمي بالجهمية وكانت تعتبر آنذاك عند أصحاب الحديث فضيحة. وعندما يجعل الشاعرُ أباناً يتساءل: «فنفسه خلقته أم من؟» فهو يغترف مما كان متداولاً عند أصحاب الحديث

(١) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤٨-٤٥٠. وأبو نواس، ديوان، ج٢، ص٧٨-٧٩ مع اختلاف في رواية بعض الأبيات.

من أن هذا السؤال يطرحه إبليس على صاحب الكلام ليضله. وعندما يقول أبان، على ذمة أبي نواس: «...كيف شهدتم بذا بغير عيان؟ لا أشهدُ الدهر حتى تعاين العينان!»، مناقضاً بذلك الشهادة، فهو يومي إلى المقالة الذي ذكرناها سابقاً والتي كان تُنسب إلى السمنيين.

ملاحظات الجاحظ على هجائية حماد عجرد وقصيدة أبي نواس ذات دلالة. يقول: «وتَعجُّبي من أبي نواس وقد كان جالسَ المتكلمين أشدُّ من تعجُّبي من حَمّاد حين يحكي عن قوم من هؤلاء قولاً لا يقوله أحد (...) والذي يقول سبحانَ ماني يعظم أمر عيسى تعظيماً شديداً فكيف يقول إنّه من قِبَل شيطان؟ وأما قوله: فنفسه خلقَتْه أم من فإنَّ هذه مسألةٌ نجدُها ظاهرةً على ألْسُن العوامّ والمتكلمون لا يحكون هذا عن أحد». ويمضي الجاحظ في القول أن الاعتقاد أن السماء والأرض تكوَّنت من غير مُكوِّن التي يضيفها عجرد لخصمه «فليس يقول أحدٌ إنّ الفلكَ بما فيه من التّدبير تكوَّنَ بنفسه ومن نفسه»[1]. ولربما كان تعجُّب الجاحظ في غير مكانه: فنحنُ هنا لسنا أمام متكلِّم حريص على عرض المقالات بأمانة لكن أمام هجّاء يقذف خصمه بأكبر حجر يقع في يده.

المجون والسلطة

حتى موت هشام بن عبد الملك كان خلفاء دمشق، في معظمهم، لا يسمحون بالغناء والشراب علناً في العاصمة. وكانوا يتهمون الحجازيين بالخفة[2]. بل حاولوا تطهير المدينة مما اعتبروه باباً من أبواب الفساد: يُروى أن سليمان بن عبد الملك (خليفة من سنة ٩٦/ ٧١٥ إلى ٩٩/ ٧١٧) أو أخاه هشاماً أمر بإخصاء ما فيها من المخنثين من «أئمة الغناء وأصله وحذّاقه» بسبب دخولهم على نساء أهل المدينة ومخالطتهم لهن[3]. كما لاحق القضاء في البصرة قبل عام ١٢٥/ ٧٤٣، ولأوّل

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص٤٥٠-٤٥١.

(٢) الجاحظ، القيان، ص١٥٩.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص١٢١. الأغاني، ج٤، ص٢٧٣-٢٧٦. والقصة مشهورة بسبب ما وقع من التصحيف بين «أحصِ» و«أخصِ».

مرّة، بعض المُجّان بتهمة الزندقة[١]. ويبدو أنه كان في الإدارة الأموية في العراق في مطلع القرن الثاني قاضٍ مختص بالفُسّاق[٢].

بين موت هشام واستخلاف المهدي كان المجون المُنتج الثقافي الأكثر استهلاكاً في القصور ودور الموسرين. أن تسمية أرباب الخلاعة الكوفيين بـ «حِلية الأرض ونقش الزمان»[٣] يوحي بأنهم كانوا رغبة زمانهم المكنونة وزينته المشتهاة ونجوم مسرحه اللامعين ومطلبه الاستهلاكي المرغوب. ولم يتعرَّض أحدٌ منهم لأية مضايقة على الإطلاق من قبل السلطة. مع المهدي انقلب الاتجاه. فقد تناولت ملاحقة الزنادقة الخلعاء أو من بقي منهم على خلاعته. وحل عريف الزنادقة محل قاضي الفساق. ذاك أن أساتذة الخلاعة الكبار، من الجيل الثاني، كانوا حينذاك قد بلغوا الشيخوخة. وبعضهم تاب و«تقرّأ» فأخذ بـ«دراسة القرآن». وعلى نحوٍ ما تعتبرُ سيرة بشار بن برد، كما سنرى، رسماً بيانياً شديد الوضوح لهذه التحولات الروحية التي عرفها القرن الهجري الثاني. ثم أن الرشيد كان ملتزماً سمت أبيه فلم يكن يسمح لمهرجه بما كان يقبله المنصور من مُضحكه. كما حبس أبا نواس مع الزنادقة. فيما بعد كان يمكن للمجون أن يتنفّس من جديد في خلافة ابن زبيدة الذي سارع إلى إطلاق الحكمي وجَعَلَه نديماً له. إلا أنه أُكره على حبسه من جديد بسبب أشعاره التجديفية[٤]. لكن هذه الخلافة كانت قصيرة ولم يكن يجرؤ أحدٌ أيام المأمون على التعرض للدين. ثم أن الخلاعة مالت من جهةٍ أُخرى في الجيل الثالث من أجيالها إلى الانفكاك عن الزندقة. فكما رأينا في ملاحظات الجاحظ أعاد

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٩، ص٥٥.

(٢) المصدر السابق، ج١١، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٣) الثعالبي، ثمار القلوب، ص٥١٥.

(٤) حول أشعار أبي نواس التجديفية وملاحقة صاحب الزنادقة له وسجنه في حبس الزنادقة في خلافة الرشيد والأمين راجع الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٥٤-٤٥٦. وأبو هفان، أخبار أبي نواس، ص٢١ و٩١ و١٠٧ و١٢٢-١٢٣. وابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢١٣. وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٨٠٧-٨٠٨. والطبري، تاريخ، جIII^2، ص٩٦٢-٩٦٤ و٩٧٤. والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨، ص٤٧٥-٤٩٢ وج ٣، ص٣٥٧ وج١٥، ص٦٧٦. والمرزباني، الموشح، ٢٧٦-٢٧٨. وديوان أبي نواس، ج٥، ص٣٢٣-٣٢٤. وملاحظات الجرجاني النافذة في الفصل بين الدين والشعر، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص٦٣-٦٤.

المتكلمون الاعتبار لديانة ماني وديصان من وجهة نظر أخلاقية ومن وجهة نظر عقائدية، وأعطوا للزندقة طابعاً فكرياً متزايداً يقصر عنه أهل المجون. وهؤلاء من جهتهم توفرت لهم في الغالب، خلافاً لأسلافهم، تربية دينية صُلبة تدرأ عنهم الشبهة. كما أن مجونهم غدا داجناً ومألوفاً بل مُستطاباً. لم يمجن شاعرٌ في تاريخ دار الإسلام كما مجن أبو نواس ولم تحب مدينة شاعراً كما أحبّت بغداد، خاصتها وعامتها، أبا نواس. لم يعد يُحمل المجون على محمل الزندقة وكان نادراً ما يجر على أصحابه الشبهات. بل نرى ظهور بعض الماجنين الصغار ممن كان «يتظرّف» بالمجون ويبذل جهداً ملحوظاً ليُحسب، من غير جدوى، زنديقاً. فكأن ما يكسبه من اشتهاره بالظرف أهمّ اجتماعياً مما يخسره من اشتهاره بالزندقة. فعلى العكس مما كان الأمر مع عجرد وأصحابه، يتهم الشاعر ابن مناذر زميله الحاركي بحسن الإسلام وبأنه زنديق مُزيّف[1]:

يا بن زيادٍ يا أبا جعفرِ ... أظهرت ديناً غير ما تخفي

مزندق الظاهر باللفظ في ... باطن إسلام فتى عفِّ

لستَ بزنديقٍ ولكنما ... اردتَ أن توسم بالظرف!

ونرى أن الثقافة السائدة بدأت تستوعب أدب المجون كنوع متدنٍ من أدب التسلية والهزل ينتقلون إليه للترويح أو كما قالوا على سبيل «الإحماض» أي الـ Dessert. وكما أن ظاهرة الخلاعة، مثلها مثل البغاء والإدمان على الخمر والصعلكة وسائر أنواع الانحراف، ستلازم حواضر دار الإسلام من قرن إلى قرن إلى قرن، فكذلك لن يخلو تاريخ الأدب، على هامشه، من الماجنين ولن تخلو من أدبيات المجون المجامع وأمهات الآثار فضلاً عن المصنفات المختصة. باختصار، بدءاً من أواخر القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد لن نعد نعثر على خلعاء زنادقة. لقد انطفأ أبو نواس والأمين والخلاعة ـ الزندقة معاً في آخر القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد.

---

(١) الأغاني، ج١٨، ص١٨٢. وقال آخر في أحد المتظرفين بالزندقة (الثعالبي، ثمار القلوب، ص١٧٧):

تزندق مُعلناً ليقول قومٌ ... من الأدباء زنديقٌ ظريفُ

فقد بقي التزندق فيه وسماً ... وما قيل الظريف ولا الخفيفُ!

عرف القرن الهجري الثاني عدداً كبيراً من الشعراء والكتاب وسواهم ممن اشتهر بالمجون والخلاعة. ولا يعنينا منهم إلاّ أرباب الصناعة الذين عُرفوا بالمجان ـ الزنادقة أو ممن حُسب فيهم أو شبه بهم فاتهم بالانحراف الديني.

إن أول ثبتٍ معروف للمجان ـ الزنادقة ممن نشط في العقود الثالث والرابع والخامس من القرن الثاني في مدن العراق ورد في قصيدة لأبي نواس نقلها الجاحظ. يقول الحكمي يهجو أبان اللاحقي أن هذا الأخير يريد أن يتسوى بـ«العصبة المجان». ويذكر من أفراد العصبة عجرداً وعباداً والوالبي وقاسماً ومطيعاً. ولعله أثبت أسماء أُخرى في أبيات أهملها الجاحظ. يوسع الجاحظ اللائحة في تعليق طويل على قصيدة أبي نواس: «وكان حماد عجرد وحماد الراوية وحماد بن الزبرقان ويونس بن هارون وعلي بن الخليل ويزيد بن الفيض وعُبادة وجميل بن محفوظ وقاسم ومطيع ووالبة بن الحباب وأبان بن عبد الحميد وعمارة بن حربية يتواصلون وكأنهم نفسٌ واحدة...»[1]. ومن الغريب أن يسهو الجاحظ عن اثنين من الفتيان ممن لا يكتمل النصاب من دونهما نعني يحي بن زياد وشراعة بن الزندبوذ. لكنه في موضع آخر يضيف إلى المجموعة «أصبغ» الذي يبدو أن أبا نواس قد جاء على ذكره في هجائيته[2]. ويورد صاحب الحيوان لبعض أفراد العصبة أبيات هجائية تُذكر فيها أسماء تنتمي كما يبدو إلى «عصبة» بغدادية موازية: النضر وابن المقعد وجبل بن حماد. ما هو جديرٌ بالذكر أن السياق الإخباري الذي يجعل من «العصبة» المذكورة موضوعاً له يدمغ أعضاءها، منذ تأليف اللائحة، في وقت واحد بالمجون وبالانحراف الديني. وأبو نواس من غير أن يلجأ في هجائيته إلى لفظ زنديق أو زنادقة، يتهم خصمه بالكفر وبالانتساب لديانة ماني[3]. وهو في ذلك يردد تلك الأصداء. كما لم يكن من قبيل الصدفة أن يسوق الجاحظ قصيدة أبي

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٧-٤٤٨.
(٢) المصدر السابق، ج٤، ص٤٥١.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٤٥٠.

نواس وملحقاتها وتعليقاته عليها في سياق حديثه عن الزنادقة المانويين، ملاحظاً اشتهار بعض أفراد العصبة بالزندقة[1].

ومع أن صاحب الأغاني يُعيد صراحةً إلى الجاحظ فهو يتصرف في لائحته ويضيف إليها منقذ الهلالي وحفص بن أبي وردة وابن المقفع. ويسقط «قاسم» و«عبادة» الذي أسماه أبو نواس «عباد» وصانعُ ديوان أبي نواس «عُباد بن فرات»[2]. وقاسم وعباد هذان كانا كما يظهر من ندمان والبة بن الحباب. ويحوّل الأصفهاني، مُخطئاً، عمارة بن حربية المجهول إلى عمارة بن حمزة الكاتب المعروف. فالأوّل، مثله مثل قاسم وعبادة وأصبغ، من المجاهيل ولا نعرف عنه وعنهم إلا أنهم من رفاق العبث. وهنا وهناك في موسوعته وسائر ما وصلنا من مصنفاته، إذا مرَّ بهذا أو ذاك من أهلِ القرن الهجري الثاني نوّه بأنه كان متهماً في دينه مرمياً بالزندقة مثل الوليد بن يزيد وأصحابه وعبد الله بن معاوية وندمانه. ومن غير أن يخطئ يحوّل يونس بن هرون إلى يونس بن أبي فروة؛ فالجاحظ ذكره في بعض المواضع تحت اسم يونس بن فروة أيضاً[3]. ومع أن الجاحظ يقول أن بشاراً كان «ينكر على العصبة»، فإن صاحب الأغاني يجعل «بشار المرعَّث» عُضواً في المجموعة[4]. ويشير الأصفهاني مراراً وتكراراً إلى أن كلاً من أولئك الماجنين كان متهماً في دينه.

لائحة الأغاني سيتداولها الإخباريون على مدار القرون دون أن يغنوها بمادة جديرة بالاعتبار. أبرزهم المرتضى (٤٣٦/ ١٠٤٥). ففي الفصل الذي خصّصه في الأمالي لـ«أخبار الدهريين والزنادقة المتهتكين ممن كانوا في صدر الإسلام» يعتمد على لائحة الجاحظ ويخبرنا من غير فائدة تُذكر أن «قاسم» يُدعى قاسم بن زنقطة[5]. ولأنه لا يقصر فصله على «المتهتكين» فهو يضيف الوليد بن يزيد وصالح بن عبد القدوس وابن المقفع وابن أبي العوجاء. ويجمع عدداً هاماً من

(١) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤٤ و٤٤٨ وص ٤٤٧-٤٥٤.
(٢) أبو نواس، ديوان، ج٢، ص٨٠.
(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٦.
(٤) الأغاني، ج١٨، ص١٠١.
(٥) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣١.

الروايات والحكايات التي تؤكد عنده مروق هذا القطب أو ذاك من أقطاب اللائحة من الدين وانتسابه إلى الزندقة[1].

في القرن الخامس نفسه خص المعري (٤٤٩/١٠٥٧) «الزنادقة والملحدين» بفصلٍ طويل في رسالة الغفران[2]. من غير الرجوع إلى الجاحظ أو الأصفهاني وبالاعتماد على مصادر أدبية متنوعة مشتركة مع مراسله ابن القارح يفسِّر المعري الزندقة بأنها اعتقاد الدهرية الذين لا يقولون بنبوةٍ ولا كتاب. وهي «داءٌ قديم» تصاب به كل ملّة. هذا التصور سمح له بتوسيع الدائرة لتشمل سادات مكة والشاعرين الشيعيين المعروفين دعبل وعبد السلام بن رغبان الملقب بديك الجن وعيسى بن الخليفة الرشيد إضافةً إلى الوليد بن يزيد وأبي نواس وصالح بن عبد القدوس وبشار بن برد. ويتفرَّد بنقل أشعار إلحادية تبدو من صنعه ينسبها إلى شاعر يهودي معاصر للخليفة الثاني وإلى عبد الله بن ميمون القداح وإلى ابن الرونندي وإلى والد صالح بن عبد القدوس الذي لم يسمع به أحدٌ سوى المعري.

وكان مصنف الفهرست في القرن الرابع قد نقل عن مصادر كلامية وغير كلامية أربع لوائح بالزنادقة. والزنادقة عنده هم المانويون حصراً. ثلاث من هذه اللوائح تخص أفراداً «يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة». بعضهم من المتكلمين. وبعضهم من الملوك والرؤساء والولاة. بعضهم من الشعراء. وهم: «بشار بن برد واسحق بن خلف وابن سيابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل وعلي بن ثابت»[3]. وفي مواضع أُخرى إذا دعته المناسبة لذكر هذا أو ذاك الشاعر يعلق: «وكان يرمى بالزندقة». وهؤلاء الذين يذكرهم بالمناسبة هم: آدم بن عبد العزيز[4] وصالح بن عبد القدوس[5] و«أبو الوليد الزنديق» الذي تسميه أحدى مخطوطات الفهرست كما نوه المحقق «ابن أبي الوليد»[6]. هذا الأخير مجهول ولا نعرف من هو. أسحق بن

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٢٧- ١٤٧.

(٢) المعري، الغفران، ص٤٢٩-٤٩٥.

(٣) الفهرست، ص٤٠١.

(٤) المصدر السابق، ص١٨٤.

(٥) المصدر السابق، ص١٨٥.

(٦) المصدر السابق، ص١٨٤.

خلف كان شاعراً مُقلاً من أبناء القرن الثالث/التاسع للميلاد. وكان طنبورياً شاطراً من حملة السكاكين، متشيعاً، لا ناقة له في المانوية ولا جمل. ولا يحسب في الماجنين[1]. علي بن ثابت بدأ كوفياً ماجناً مع والبة بن الحباب وانتهى بغدادياً زاهداً من أصدقاء أبي العتاهية[2].

نحصر اهتمامنا بممثلي تيار المجون. بالعودة إلى رجال لائحة الجاحظ ومشتقاتها نلاحظ وجود خلايا صغيرة داخل ذلك القبيل العريض. ثمة رواية انتشرت في القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد جمعت بين الحمادين. يكتب ابن المعتز: «كان بالكوفة ثلاثة يقال لهم الحمادون: حماد عجرد وحماد بن الزبرقان وحماد الراوية يتنادمون على الشراب ويتناشدون الأشعار ويتعاشرون أجمل عشرة وكانوا كأنهم نفسٌ واحدة. وكانوا جميعاً يرمون بالزندقة. وإذا رأى الناس واحداً منهم قالوا زنديق اقتلوه!»[3] وقد صنَّف صاحب الأغاني كتاباً في هذه المجموعة هو «كتاب الحمادين»[4]. لكن هذه الرواية استفادت من تطابق الأسماء لتخلق بين الثلاثة علاقة خاصة لا نجد لها أثراً فيما نُقل إلينا من الخبر. فالزبرقان يكاد يكون مجهولاً. وبعضهم توهم حلقة أُخرى مؤلفة من مطيع بن إياس ويحيى بن زياد الحارثي ووالبة بن الحباب وابن المقفع. كان هؤلاء على زعمه «يتنادمون ولا يفترقون ولا يستأثر أحدهم على صاحبه بمال ولا مُلكٍ وكانوا جميعاً يرمون بالزندقة»[5]. وهذه الحلقة لا شك مصطنعة. لقد جمعت بين ابن المقفع ويحيى بن زياد وحماد عجرد المهنة الواحدة والمناسبات. إلا أن مكان ابن المقفع الاجتماعي في غير هذه الطبقة المتدنية. ما يبدو لنا بوضوح عند تفحُّص سير فتيان المجون إنهم وإن كانوا متعاصرين فهم لا ينتسبون إلى جيلٍ واحد ولا إلى حلقةٍ واحدة ولا

---

(١) حول إسحاق بن خلف راجع ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٩٢-٢٩٣. الصفدي، الوافي، ج٨، ص٢٦٨.

(٢) راجع حوله: الأغاني، ج٤، ص١٤٣-١٤٤. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج٣، ص٢٢٩-٢٣٠ والصفدي، الوافي، ج٢٠، ص١٦٩-١٧٠. ومراثي أبي العتاهية في علي بن ثابت مثبتة في ديوانه.

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٩. والأغاني، ج١٤، ص٣٢٢ مع تغيير طفيف.

(٤) الفهرست، ص١٣٨.

(٥) الأغاني، ج١٣، ص٢٧٩.

إلى بيئة اجتماعية واحدة. بل كان لكلٍ منهم ندمانه وأصحابه. أن الخلية البسيطة للعُصبة كانت كوفية وتتشكّل من مطيع بن إياس ويحيى بن زياد وحماد عجرد. هؤلاء هم أقطاب المجون ومعلمو الخلاعة الكبار ومحركو بقية الدوائر. فمطيع ويحيى «كانا لا يكادان يتفارقان في فرحٍ ولا حزنٍ ولا شدةٍ ولا رخاء»[1]، وكانا «يرى كل واحد منهما بصاحبه الدنيا مودةً ومحبّةً»[2]. حول هذه النواة الصلبة كانت تتحلّق سلاسل من الحلقات تنداح دوائرها من وسط معروف إلى وسط دونه شهرةً ويساراً ومن مدينة إلى مدينة إمّا بانتظام كما هو حال الكوفيين والبة بن الحباب وحماد الراوية وشراعة بن الزندبوذ والزبرقان وعلي بن الخليل أحدثهم سناً، وإما بالمناسبة وحين تسنح الفرصة كما هو حال بعض البصريين والعُصبة البغدادية وغيرهم من المغمورين. وإذا وصلت الحلقات إلى أقصى اندياحاتها الطبقية اتسعت للشطار والفتيان. نبدأ بالوليد بن يزيد ونتوقف عند العصبة الكوفية قبل أن ننتقل إلى البصرة فبغداد.

---

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص٣٠٥.

(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٥.



الفصل الثاني

الوليد بن يزيد وأصحابه

سيرة الوليد

كان الوليد دون الثانية عشرة من سنيه عندما عيَّن أبوه الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك، في السنة الأولى من القرن الثاني، أخاه هشاماً وريثاً للخلافة على أن يخلف الوليد بن يزيد هشاماً[1]. بعد ذلك بأربع سنوات مات يزيد (١٠٥/٠٨/٢٥

(١) جُمعت أخبار الخليفة المرواني الوليد بن يزيد بن عبد الملك (٩٠/٧٠٩-١٢٦/٧٤٤) ودُوِّنت في النصف الثاني من القرن الثاني ومطلع القرن الثالث. وكانت قصائد الوليد آنذاك حاضرة التأثير ينتهبها شعراء الخمر والغزل، وألحانه لا تزال تُغنّى، وميراثه الفني لا يزال حياً، وأخبار مجالسه لا تزال متداولة في أوساط الندماء والخلفاء وأبناء الخلفاء. جمعها ودوَّنها إخباريون عباسيون هم المدائني (٢٢٥/ ٨٤٠) باحتمالٍ كبير في «كتاب أخبار الخلفاء الكبير» (الفهرست، ص١١٥)، والهيثم بن عدي (٢٠٧/ ٨٢٢) في «كتاب مقتل خالد بن عبدالله القسري والوليد بن يزيد...» (المصدر السابق، ص١١٣)، والواقدي (٢٠٧/ ٨٢٢) على وجه التقدير في «كتاب التاريخ الكبير» (المصدر السابق، ص١١١)، وابن الكلبي (٢٠٦/ ٨٢١) في أحد مصنفاته في التاريخ (المصدر السابق، ص١٠٩)، وابن سلام والزبير بن بكار. وهؤلاء أخذوا بعضها عن رواة سابقين أغلبهم حجازيون عاصر بعضهم الوليد والتقى به وبعضها عن عمال سابقين في الإدارة الأموية والكثير منها عن أوساط المغنين والموسيقيين -العائلة الموصلية خاصةً- وحرفيي اللهو من مجان وندماء. وعن هؤلاء المصنفين، عن المدائني خاصة، وصلتنا أخبار الوليد نقلها إلينا البلاذري (أنساب، ج٩، ص١٢٧-١٩٧)، والطبري (تاريخ II^3، ص١٧٤٠-١٨٤٠)، وصاحب الأغاني (ج٧، ص٥-٦٤) ثم ابن عساكر (تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣ ص٣١٩-٣٤٩)، كلٌ منهم انتقى منها ما يتناسب مع ميوله واهتماماته وموضوع مصنفاته، فتكاملت نقولهم. وهي وإن اختلفت قيمتها بين الرواية الموثَّقة والقصة المعجبة والشائعة الطائشة والحكاية المصنوعة والأبيات المنحولة، ترسم سيرة الوليد المتكونة في نصف القرن الذي تلا مقتله. فهي، إلا في النادر القليل مما لا قيمة له، قد توقَّفت عن النمو في مطلع القرن الثالث. بعيدة عن الحدث بما يكفي وقريبة بما يكفي ولذا موثوقة بما يكفي. في=

ـ ٠٤/ ٠٦/ ٧٢٣) واستُخلف هشام. وكان على الوليد أن ينتظر، منعزلاً، ما يقارب العشرين عاماً حتى تنتقل الخلافة إليه (مات هشام (٠٦/ ٠٤/ ١٢٥ ـ ٠٦/ ٠٢/ ٧٤٣). غير أن ملكه لم يدم أكثر من سنة وعدة أشهر. لقد نجحت سياسته الغبية في إثارة غضب السوريين. فانتفض عليه جند الشام من اليمنية وذوو النفوذ من بني أعمامه والقدريون الدمشقيون وقتلوه في ربيع عام ١٢٦/ ٧٤٤، بعد مناوشات استمرت بعض اليوم والليلة لم تتجاوز رقعتها أحد المواقع بين حمص وتدمر، في قصر البخراء حيث بقيت آثار دمه على الجدران قرابة القرن. ومع أن الانقلاب اقتصر على الشام فقد كان مؤذناً بسقوط الدولة الأموية.

كان الوليد الذي نُشّئ في الترف فتىً جميلاً وفخوراً، شديد العناية بأناقته، «لا يلبس القميص إلا لبسةً واحدة»[١] يرتدي الحلل الملوّنة والوشي المذهّب ويتختّم بالياقوت ويتزيّن بعقود الجوهر يبدلها مرات في اليوم[٢]. وكان خطيباً معدوداً وشاعراً غنائياً مجدداً، مُقدّماً في الخمريات والنسيب، ترك بصماته في شعر المحدثين، أبي نواس وطبقته، أنيق الديباجة مدنيّ اللغة كثير الاهتمام بالشكل والإيقاع[٣]. وكان على الأخص ذا إحساسٍ مرهف بالغناء والموسيقى، يحسن العزف على الآلات الموسيقية فيضرب بأصابعه الطويلة على العود ويوقع

=العصر الحاضر كان الوليد بن يزيد موضوعاً لبعض الدراسات منها مقدمة خليل مردم لديوان الوليد، والوليد بن يزيد والدولة الأموية لإبراهيم الأبياري، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦ (ولم نطلع على هذا الكتاب)، والوليد بن يزيد. عرض ونقد. لحسين عطوان، بيروت، دار الجيل، ١٤٠١/ ١٩٨١. وكان عطوان قد نشر أيضاً سيرة الوليد بن يزيد من كتب التاريخ ومن شعره، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ (ولم نطلع على هذه السيرة). أما شعر الوليد فقد جمعه كما ذكرنا جابريلي وقد فاته ما يقارب الخمسين بيتاً تفرّد البلاذري بنقلها من أشعار الوليد وأبيات معدودة في ابن عساكر تاريخ مدينة دمشق (ج ٦٣ ص٣٣٤-٣٣٥) وفي سواه. وجمع ديوان الوليد أيضاً واضح الصمد، بيروت، دار صادر، ١٩٩٨ وحسين عطوان، شعر الوليد بن يزيد، بيروت-عمان، دار الجيل-دار الأقصى، ١٩٩٨. لم يُقيّض لنا الاطلاع على هذين العملين ولا نعرف ماذا استدرك هذان المحققان على جبريالي.

(١) الجاحظ [المُنتحَل]، كتاب التاج، ص١٥٢.
(٢) الأغاني، ج٧، ص٤٧ وص ٦٧.
(٣) المصدر السابق، ج٧ ص١٧-١٨.

بالطبل ويمشي بالدف ويضع الألحان ويُغني[1]. كما كان يحرص على اقتناء البرابط (العيدان) والطنابير والصناجات[2]. وكان مُحباً للجمال ذواقةً للفنون تُحمل له الوصائف الحسان بالمثات وتماثيل الظباء ورؤوس السباع والأيائل والأواني المصنوعة من الذهب والفضة[3] والقوارير الفرعونية[4] وجفان اليشب[5].

كان أبوه، حين بلغ الوليد مبلغ الرجال، يبدي له ندمه على تقديم هشام عليه[6]. هكذا تلازمت خلافة «الأحول» ـ كما كان الوليد يسمي هشاماً ـ مع الشعور العميق بالغبن في نفس المراهق. ولما برز لدى الوليد ميله إلى اللهو ومعاقرة الخمرة واتخاذ الندماء طمع هشام في خلعه من ولاية العهد لصالح ابنه مسلمة بن هشام فضيَّق عليه وشكَّك في إيمانه وشهَّر به وألَّب عليه مستعيناً بالأعيان والفقهاء[7]. هذه العلاقة المتوترة بهشام تركت الوليد طوال عشرين عاماً فريسةً للهواجس والضغينة يردد بين اليأس والأمل «ذهب الأحول بعمري»[8]. بالإضافة إلى ذلك عانى الوليد طويلاً من هزيمة نرجسية: لقد هوي في مطلع شبابه سلمى شقيقة زوجته. ولما طلَّق هذه الأخيرة رجاء أن يحظى بالمحبوبة مُنع منها[9]. وأيّاً ما كانت الآثار النفسية لذاك الحيف المتصل بحرمانه مما كان يعتقد أنه حقه

---

(١) المصدر السابق، ج٩، ص٢٧٤-٢٧٥، وج٧، ص٤٧-٤٨. وعن البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦٢: «كان الوليد طويل أصابع اليدين والرجلين»

(٢) الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٧٦٦.

(٣) المصدر السابق، جII^3، ص١٧٦٥ و١٧٦٦.

(٤) الأغاني، ج٧، ص٤٩.

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٢١٦.

(٦) الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٧٤١. البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٢٩. الأغاني، ج٧، ص١٠.

(٧) الطبري، تاريخ، جII^3 ص١٧٤٢ و١٧٤٣. البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٦.

(٨) المصدر السابق، ج٩ ص١٦١.

(٩) قصة غرام الوليد بسلمى بنت سعيد بن خالد بن عمرو بن عثمان بن عفان وما قاله فيها من الشعر رواها البلاذري عن المدائني، أنساب، ج٩، ص١٢٧-١٢٨ و١٢٩ و١٣٨-١٤٢ و١٥٠-١٥١. والأغاني، ج٧ص٢٢-٣٠.

بالخلافة، وهذا الغرام الخائب الذي خلّده الشاعر في قصائد كثيرة، مشتهياً أن يجعل منه صنواً لعمر بن أبي ربيعة أو لجميل بن معمر[١]، فإن حياة ذلك الفنان المُترف الذي جعلته الصدفة أميراً فخليفة انقضت بين الكأس والقينة ولم تكن أكثر من سَكرةٍ طويلة لم يوقظه منها إلاّ سيف القاتل.

عالم الوليد الحميم

منذ تأزّمت علاقة الوليد بهشام كان الفتى الأموي يؤثر الانفراد بأصحابه بعيداً عن العمران. وانتهج السبيل ذاته اثناء الخلافة فكان يتبدّى ما وسعه، كارهاً «المواضع التي فيها الناس»[٢] بل قلّما دخل مدينة من مدن الشام[٣]. منذ وقت مبكر اختار الإقامة في بادية الأردن، في الواحة التي لا تزال تعرف إلى الآن بالأزرق، في قصر كان من قبل حصناً رومانياً، يقع اليوم على مقربة من عَمّان[٤]. كان ثمة عدة من القصور الرومانية الأموية يبتعد فيها الأمراء عن المدن وما فيها من الأوبئة. كما نزل في الآونة الأخيرة من حياته في قصر البخراء في برية تدمر حيث كان ينزل أبوه من قبل[٥] وحيث قُتل[٦]. وهو موقع كان كذلك معسكراً رومانياً عُرف بمياهه الكبريتية نزله الوليد مُتداوياً حين بدأت الكميات الهائلة من الخمور التي تجرّعها تفتك بكبده[٧]. في هذه المنازل كان الوليد يربي الخيل وكان مولعاً

---

(١) يقول (ديوان الوليد، ص٤٣) والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٤٠ مع اختلاف طفيف:

شاع شعري في سليمى واشتهر ورواه كل بادٍ وحَضَر
وتهادته العذارى بينها وتغنين به حتى انتشر
قلتُ قولاً لسليمى معجباً مثل ما قال جميلٌ وعُمر

(٢) الطبري، تاريخ، ج ^{3}II ص ١٧٧٦.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٦.

(٤) الطبري، تاريخ، ج ^{3}II ص١٧٤٣. البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٣.

(٥) ابن حزم، رسالة في أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم، في رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثاني، تحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص١٣٥-١٦٧، ص١٦٣.

(٦) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٨٢ و١٨٥.

(٧) الروايات بهذا المعنى عديدة ومصادرها متنوعة: المصدر السابق، ج٩ ص١٧٤ و١٨٢ و١٨٥.

بها قد يجتمع له منها في الحلبة ألف قارح[1]، أو يلعب «بالصوالجة»، أو يخرج إلى الصيد بكلابه وبزاته حيث كان يسم الحمر الوحشية باسمه ثم يخليها[2]. ولم يكن يترك البوادي إلا للإقامة المؤقتة في دمشق أو الرصافة ـ منزل هشام ـ أو الحج إلى الحجاز، أو التنزه والعبث في الأديرة المنتشرة في فلسطين والشام[3]، أو مغازلة الحسان في أعياد المسيحيين[4]، أو الخروج إلى وادي أباير القريب من القصر الأزرق إذا جاء الربيع[5].

كان الوليد يرى أن «العيش» هو «أن تتبعَ النفسُ هواها» أيّاً ما كانت العاقبة بميزان الخطأ والصواب[6]، وأن «لا تؤخر لذة اليوم إلى غد فإنه غير مأمون!»[7] وقد عبَّر مراراً في أبياته عن أهواء نفسه من غير مواربة: سماع الغناء والمنادمة على الشراب و«عض الخدود الملاح». يقول بشيء من الاستفزاز[8]:

أُشــهِــدُ الله والــمــلائــكــة الأبـــ ــرار والــعــابــديــن أهــل الــصــلاح

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٢١٧-٢١٨.

(٢) لذا لُقِّب بالـ«بيطار»: البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٢٧ وج ٩ ص١٥٢.

(٣) حفلة شراب مع محمد بن سليمان بن عبد الملك في دير قرب الرملة: الأغاني، ج٧، ص٢١. ومجلس مع مغنيه أبي كامل بينهما الزق «بأعلى الدير بالساحل»: ديوان، ص٥١. وفي إحدى قصائده يصف لهوه في دير بَوّنا بجانب غوطة دمشق، ديوان، ص٥٦. وزيارة مع مالك المغني إلى أحد الأديرة حيث اقتبس من إنشاد أحد الرهبان لحناً في الأغاني، ج١٤، ص٣٠٠.

(٤) أنظر قصيدته في الديوان، ص٤٠ حيث يلزم أن نقرأ «عيداً» في البيت الثاني. وقد تألفت حول هذه القصيدة حكاية عن مغامرة عاطفية بين الوليد وبين فتاة مسيحية رواها عن ابن دريد، الجريري، الجليس الصالح، ص٣٤٠ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣ ص٣٣٢-٣٣٣.

(٥) الأغاني، ج٢، ص٣٠٩ وقد أثبت الناشر «أباين» والصحيح كما انتبه إلى ذلك حسين عطوان «أباير». وفي تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣ ص٣٣١ «أبير». ويقع وادي أباير أو أبير -ويُدعى اليوم باللهجة البدوية باير - في امتداد منخفض الأزرق إلى الجنوب الغربي منه.

(٦) يقول في بيت فات جابريلي فلم يثبته في الديوان ونقله ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣ ص٤١٩-٤٢٠:

ما أرى العيشَ غير أن تتبع النفس هواها فمخطئاً أو مصيبا!

(٧) الثعالبي، الإعجاز والإيجاز، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ص٧٩.

(٨) ديوان الوليد، ص٣٨.

أنـنـي أشـتـهـي الـسـمـاع وشـرب الـ ... كـاس والـعـض لـلـخـدود الـمـلاح
والـنـديـم الـكـريـم والـخـادم الـفـار ... ه يـسـعـى عـلـيّ بـالأقـداح!

أو[1]:

أُحـبُّ الـغـنـاءَ وشـرب الـطـلاء ... وأُنـسَ الـنـسـاء وربَّ الـسُّـور!
ودَلَّ الـغـوانـي وعـزف الـقـيـانِ ... بـصـنـجٍ يـمـانٍ قـبـيـل الـسَّـحـر!

أو كما يقول في إحدى روائعه التي تنسب إلى أبي نواس[2]:

إصـدعْ نـجـيّ الـهـمـوم بـالـطَّـربِ ... وانـعـمْ عـلـى الـدّهـر بـابـنـةِ الـعـنـبِ
واسـتـقـبـلِ الـعـيـشَ فـي غـضـارتـهِ ... لا تـقـفُ مـنـه آثـارَ مُـعـتـقـبِ!

لكنه في أبيات نادرة يبدو محبطاً يغرق شعوره بالإثم في «القرقارة»[3]:

اسـقـنـي يـا زبـيـرُ بـالـقـرقـاره ... قـد ظـمـئـنـا وحَـنّـتِ الـزمّـاره
اسـقـنـي اسـقـنـي فـإن ذنـوبـي ... قـد أحـاطـت فـمـا لـهـا كـفّـاره!

إذا كان يطلب المدامة كي تسلي ما بقلبه من «الحرارة» كما يقول[4]، كما لو أنه أراد بالحرارة رغبةً مشتعلة مُبهمة أو شعوراً كاوياً بالغبن أو بالخطيئة أو مراماً مستعصياً، فهو الذي استقر عنده أن «الأحول» حرمه السلطة، ابتغى من مجالس اللهو أن تطوبه لا أميراً على المؤمنين ـ فهو يقول لهؤلاء «خذوا ملككم لا ثبّت الله ملككم!»[5] ـ لكن ملكاً متوجاً مُكللاً[6] لمدينة من المتع وعلى رعية من المغنين

---

(١) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٤٨. وهذه الأبيات غير مثبتة في الديوان.

(٢) ديوان الوليد، ص٣٤.

(٣) الجاحظ، البيان، ج٣ ص٦٤. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٥٤. وديوان الوليد، ص٤٤. مع اختلاف طفيف في بعض الألفاظ.

(٤) يقول (ديوان الوليد، ص٤٥):

إسـقـنـيـهـا مـرةً يـا ... خـذنـي مـنـهـا اسـتـداره
إسـقـنـيـهـا كـي تُـسـلّـي ... مـا بـقـلـبـي مـن حـراره

(٥) يقول (المصدر السابق، ص٤٩):

دعـوا لـي سـليـمـى والـطـلاء وقـيـنـةً ... وكـأسـاً ألا حـسـبـي بـذلـك مـالا
خـذوا مُـلـكـكـم لا ثـبّـت الله مـلـكـكـم ... ثـبـاتـاً يـسـاوي مـا حـيـيـتُ عِـقـالا

(٦) يقول (المصدر السابق، ص٥٧):

كـلـلانـي تـوّجـانـي ... وبـشـعـري غـنـيـانـي!

والموسيقيين والقيان والندامى والشعراء. صُنّاع للأُنس يمحضونه الود ويغمرهم بالعطاء ويصف من يلومه على صحبتهم بالجاهل الحاسد[١].

أما السماع فقد أعدّ له عُدةً حجازية كاملة. بالإضافة إلى مغنيه الخاص مولاه أبي كامل المعروف بـ«غُزَيِّل» (أو غُزَيل) الذي يذكره بالاسم في أشعاره[٢]، وسنان كاتبه وكان مغنياً[٣]، وعددٍ من القيان ممن كان يقتنيهن كشُهدة المدنية التي كانت تعلّم جواريه الغناء[٤]، ونُوّار[٥]، وسُعاد[٦]، وسلامة مغنية أبيه[٧]، وكانت مدنية، وقينتين كوفتين اشتراهما من عبد الله بن هلال المعروف بـ«صديق إبليس»[٨]، كان يستزير أشهر فناني الحجاز وأبرعهم عزفاً وغناءً وإبداعاً للألحان فيطلب منهم أن يُلحنوا ويغنوا ما ينظمه من الشعر في سلمى أو في الخمر أو ما يُمدَح به من الشعر أو ما رق واشتهر من النسيب[٩]: معبد الذي مات في معسكره وكان يُعدُّ «سيد من غنّى»[١٠]، وأنيسة ابنة معبد «عروس القيان»، وكردم بن معبد[١١]، ودحمان الأشقر غلام معبد[١٢]، وابن عائشة الشهير الذي كان يطرحه «في مثل الطناجير من

---

(١) يقول (المصدر السابق، ص٥٢):

سَقَيْتُ أبا كامِلٍ ... من الأصفر البابلي
وسقيتها معبداً ... وكل فتىً فاضلِ
لي المحضُ من ودهم ... ويغمرهم نائلي
وما لامني فيهم ... سوى حاسدٍ جاهلِ

(٢) الأغاني، ج٧ ص٦٩-٧١.

(٣) المصدر السابق، ج٧، ص٥٤.

(٤) المصدر السابق، ج٦، ص٢٦٠ وج ١٨، ص٣٤٤.

(٥) المصدر السابق، ج٧، ص٥٤. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٠، ص١٤٢ نقلاً عن كتاب القيان للأصفهاني باحتمالٍ كبير.

(٦) الأغاني، ج٧، ص٢٠-٢١.

(٧) المصدر السابق، ج٨، ص٣٣٤-٣٥٠.

(٨) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٥٣ و١٥٩-١٦٠.

(٩) الأغاني، ج٤، ص٣١٦-٣١٩.

(١٠) المصدر السابق، ج١، ص٣٦-٥٩.

(١١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٩، ص٥٦ نقلاً عن كتاب القيان للأصفهاني باحتمالٍ كبير.

(١٢) الأغاني، ج٦، ص٢١-٣٢.

حرارة غنائه» كما كان يقول[١]، وعَطرِّد[٢]، ومالك بن أبي السمح ويونس الكاتب المغني أوّل من دوّن الغناء[٣] ـ وجميعهم من المدينة ـ وعمر الوادي (من وادي القرى) الذي كان يسميه «جامع لذتي ومحيي طربي»[٤]، والمغني حكم الوادي[٥]، والأبجر[٦]، وإسماعيل بن الهربذ المكي[٧]، وهم مكيون. والمكي ـ المدني الضارب بالعود خالد صامة وزوجته القينة قزعة[٨].

أما الندماء فكان ثمّة، قبل الخلافة، مؤدبه الشاعر عبد الصمد بن عبد الأعلى الذي اتخذه، على ما أُخبر هشام، «خدناً وأليفاً ومحدثاً ونديماً»[٩]، وبعضٌ من بني أعمامه ممن يصفهم هشام بال«مُجّان»[١٠]، وساقيه الحاضر أبداً غلامه سبرة. ولما استُخلف اتصل بفتيان الكوفة وظرفائها: حماد الراوية والشعراء حماد عجرد، ومطيع بن إياس[١١]، والكلبي حسين بن عبيد بن برهمة[١٢]، والشاعر العبادي القاسم بن الطويل[١٣]. وصله بهم على ما يُروى الشاعر الكوفي الماجن شُراعة بن الزندبوذ استقدمه الوليد لا ليدارسه الكتاب والسنة أو ليستفتيه في الفقه، كما أنذره، لكن ليسأله عن علمه بـ «الفتوة» و«الأشربة»، وعما يحسن أن يؤكل مع الطلاء وعلى أي الوجوه تُشربُ الخمور[١٤]. أما الخمور ـ وكانت تحمل له من

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٣-٢٤١.
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٣٠٣-٣٠٧.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٤٠٠-٤٠١.
(٤) المصدر السابق، ج٧، ص٦٥.
(٥) المصدر السابق، ج٦، ص٢٨٠-٢٨١.
(٦) المصدر السابق، ج٣، ص٣٤٤-٣٤٨.
(٧) المصدر السابق، ج٧، ص٧٩-٨٠.
(٨) المصدر السابق، ج١٨، ص٣٣٣. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٠ ص٤٦-٤٧ نقلاً عن كتاب القيان للأصفهاني.
(٩) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٤. والطبري، تاريخ، ج II^3 ص١٧٤٤.
(١٠) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٧.
(١١) المصدر السابق، ج٩ ص١٥٢. ويقال أنه ارتاد سراً خمّارات الحيرة.
(١٢) المصدر السابق، ج٩ ص١٦٢ وراجع بعد.
(١٣) الأغاني، ج٧ص٥١-٥٢. وديوان الوليد، ص٥١.
(١٤) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٥٢ و١٥٩. والأغاني، ج٧ ص٤٠. وابن طيفور، كتاب بغداد، ص٩٦.

طيزناباذ وسورا وفرات بادقلى[١] وبيروت[٢] وعسقلان[٣] وعانة[٤] ـ فقد أوكل أمرها إلى خمّارة تُدعى هشيمة «لم يُرَ أعرف منها بأمره ولا ألطف آلةً وصنعةً ولا ألبقَ في الخدمة»[٥].

إلى أهل الموسيقى والغناء وإلى هؤلاء الندماء كانت مجالس الوليد تحفل بالشعراء. من الشعراء من كان يستقدمهم إذا استحسن هذه الأبيات أو تلك تغني بها القينة. ومنهم الذين وفدوا عليه بقصائد المديح أو انقطعوا إليه ينشدونه أو ينادمونه: من البصرة الراجز أبو نخيلة[٦]، ومن الحجاز ابن ميادة[٧]، وطُريح بن اسماعيل الثقفي[٨]، واسماعيل بن يَسار[٩]، ويزيد بن ضبَّة[١٠]، وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت[١١]، وابن هَرْمة[١٢]، ومن الكوفة نابغة بني شيبان[١٣]، وسواهم ممن لم يشتهر[١٤]. يزعم ابن المعتز أن الذي «علَّمه الشعر» هو الراجز أبو نخيلة[١٥]. وقيل أنه كان قد تتلمذ في صباه للشاعر يزيد بن أبي

(١) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٠.
(٢) ديوان الوليد، ص٣٧. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣، ص٣٣٥.
(٣) ديوان الوليد، ص٥٧.
(٤) المصدر السابق، ص٤٨.
(٥) السري الرفاء أبو الحسن بن أحمد (٣٦٢/ ٩٧٣)، المحب والمحبوب والمشموم والمشروب، تحقيق ماجد حسن الذهبي، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٧/ ١٩٨٦، ج٤، ص٣٤٠-٣٤١. وقد ذكر الوليد هشيمة في إحدى خمرياته، ديوان الوليد، ص٤٤. والروايات عن زمان هشيمة متضاربة.
(٦) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٣.
(٧) الأغاني، ج٢، ص٣٠٢.
(٨) المصدر السابق، ج٤، ص٣٠٩.
(٩) المصدر السابق، ج٤، ص٤١٣.
(١٠) المصدر السابق، ج٧ ص٧٢.
(١١) المصدر السابق، ج٨، ص٢٧٥.
(١٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧ ص٦٣.
(١٣) الأغاني، ج٧، ص٨٣-٨٤.
(١٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٠ص٣٦.
(١٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٣.

مساحق السلمي[١]. بيد أن الذي سهر على ثقافة الوليد الشعرية هو حماد الراوية الذي أنشده آلاف القصائد كما يزعم[٢]، وتولى، ناقداً بصيراً، إحياء جلساته[٣]، وأطلعه على شعر العراقيين: عديّ بن زيد ونابغة بني شيبان في الخمر وعمّار ذي كُبار الكوفي الهزلي السكير[٤]. وقيل أنه جمع له ديوان العرب[٥]. إلاّ أن الوليد كان يستحسن من الشعر ما كان احتفالاً باللذة يُنشد أو يُغنّى في مجالس المتعة. فكان يُحضر حماداً «في السحر والقمر طالعٌ وعنده جماعة من ندمائه وقد اصطبح» فيستنشده قصائد النسيب أو ما قيل في الشراب[٦].

وكان ثمة المهرجون. مضحك البلاط الرسمي المسمّى زُبالة[٧]، وأشعب الذي كان يستقدمه الوليد من المدينة فيُحَمِّله رسائل الغرام إلى هذه أو تلك، أو يطلب منه إضحاك جلسائه، أو يأمره بالسجود لإحليله، أو يلبسه سراويل من جلد قرد له ذنب ويضع الأجراس في أُذنيه والجلاجل في عنقه ويطلب منه أن يرقص ويغني[٨].

كانت العادة لدى الخلفاء الأمويين حتذاك، اقتداءً منهم بالأكاسرة والتزاماً بآيين الندامة التي نقلها إليهم الكتاب والعمال، أن يضع الخليفة ستارة بينه وبين الندماء فلا يظهر هؤلاء على ما يفعله الخليفة إذا فعل به الشراب والطرب. إلى أن ملك يزيد بن عبد الملك فجالس الندماء وأذن لهم «في الكلام والضحك والهزل في مجلسه والرد عليه وكان أوّل من شُتم في وجهه من الخلفاء على جهة الهزل

---

(١) الأغاني، ج٧، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٧٠ و٧٨-٨٠ و٩١ و٩٣ و٩٤ وج ١، ص١٣٥.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص٧١: كان إذا دخل الشعراء على الوليد وكلما أنشد شاعر شعراً «وقف على بيت بيت من شعره وقال هذا أخذه من موضع كذا وكذا وهذا المعنى نقله من موضع كذا وكذا من شعر فلان حتى أتى على أكثر الشعر».

(٤) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٣-١٦٤. والأغاني، ج٧ ص٨٣ وص٥٣ وج ٢٤، ص٢٢١-٢٢٣.

(٥) الفهرست، ص١٠٣.

(٦) الأغاني، ج٧، ص٥٢-٥٣.

(٧) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٣.

(٨) المصدر السابق، ج٩ ص١٥٩ وص١٥٨. والأغاني، ج١٩، ص١٧٠-١٧٢ وج٧ ص٢٣ و٣٨ و٤٧.

والسُخف»[1]. فيزيد تميَّز بميله المفرط للسماع والشراب. وخصه الثائر الإباضي أبو حمزة بهذا المقطع من خطبته التي ألقاها في مكة عام ٧٤٦/١٢٩ وندَّد فيها بخلفاء أمية واحداً إثر واحد: «ثم ولي يزيد بن عبد الملك الفاسق في دينه المأبون في فرجه الذي لم يؤنس منه رشد. وقد قال الله تعالى في أموال اليتامى «فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم»، فأمر أمة محمد عليه السلام أعظم. يأكل الحرام ويشرب الخمر ويلبس الحلة قُوّمت بألف دينار، قد ضربت فيها الأبشار وهتكت فيها الأستار وأُخذت من غير حلها. حبّابة عن يمينه وسلاَّمة عن يساره تغنيّانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كل مأخذ قدّ ثوبه ثم التفت إلى أحداهما فقال: ألا أطير! ألا أطير! نعم! فطر إلى لعنة الله وحريق ناره وأليم عذابه»[2]. وسار الوليد على خطى أبيه فكان كما يقول ـ وإنْ في سياقٍ مختلف ـ «أشبه الناس سنةً بوالده»[3]. فلم يكن يجد حرجاً من الظهور عارياً متجرداً بحضرة الندماء والمغنين ومن الاستسلام إلى العبث والمجون[4]. فقد تواترت الأخبار أنه كان إذا انصرف يلهو ودعا بالشراب والجواري، جلس حول بركة مُرصّصة ملئت بالخمر والماء أو بماء الورد خلط بمسكٍ وزعفران. بينه وبين المغنين والندماء ستارٌ. عليه حلّة وشي أو «غلالةٌ مورّدة» و«على رأسه وصيفة تسقيه لم يُرَ مثلها تماماً وكمالاً وجمالاً» كما يقول أحد الحضور[5]. فإذا «حنّت الزمّارة» وغنّى المغني أو صدحت القينة ودارت الأكواب بـ«الأصفر البابلي» وطرب الخليفة «رفع الجواري الستر ونزع الوليد حلة الوشي التي يرتديها أو قدَّها فصار كما ولدته أمه ورمى بنفسه في البركة فنهل منها. ثم يخرج فيؤتى بأثواب جديدة وبالمجامر والطيب». يفعل ذلك مراراً حتى ينطرح كالميت من السكر[6]. يقول حماد الراوية واصفاً أحد المجالس: أن الوليد حين

---

(١) الجاحظ [المُنتَحَل]، كتاب التاج، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، المطبعة الوطنية، ١٩١٤، ص٢٨، ٣٠.

(٢) الجاحظ، البيان، ج٢، ص١٢٣-١٢٤. الطبري، تاريخ، جII^3، ص٢٠٠٩.

(٣) ديوان الوليد، ص٤٦.

(٤) الجاحظ [المُنتحل]، كتاب التاج، ص٣٠.

(٥) الأغاني، ج٢٢، ص١٠١.

(٦) المصدر السابق، ج١، ص٥٢-٥٥.

طرب مرّةً للغناء «رفع رأسه إلى خادم وكان قائماً كأنه الشمس، فأومأ إليه فكشف ستراً خلف ظهره فطلع منه أربعون وصيفاً كأنهم اللؤلؤ المنثور في أيديهم الأباريق والمناديل. فقال: أسقوهم! فما بقي أحد إلا أسقي وأنا في خلال ذلك أنشده الشعر فما زال يشرب ويسقي إلى طلوع الفجر»[1]. وفي رواية أُخرى يقول حماد أنه دخل على الوليد في البخراء «فإذا هو على سرير ممهد وعليه ثوبان أصفران: إزار ورداء يقيئان الزعفران قيئاً وإذا عنده معبد ومالك بن أبي السمح وأبو كامل مولاه». أنشد حماد وغنى المغنون وطرب الوليد فصاح بغلامه: «اسقني بزب فرعون!» فأتاه بقدح معوج فسقاه به عشرين»![2] بهذا الكأس الذي كان لا يسقي فيه إلا أخص الناس به سقى شراعة بن الزندبوذ لما أعجبته منادمته. «قال له أنت صديقي! ودعا له بقدح يقال له زب فرعون فسقاه فيه»[3]. كأن هذه الكأس، بنسبتها إلى الفحولة الفرعونية، تجمع الندامى في دين اللذة المطلقة، فيما يشبه الطقس، حيث يتحوّل ماء الفرعون إلى خمر، وفي وقت واحد تخرجهم من دين الآلهة الموروثة لتُدخلهم في طاعة آلهة مُضادة. طاعة تجد تعبيراً في التجديف الذي يصاحب الطرب الشديد. فقد كان الغناء يعمل في الوليد، على ما رووا، «عملاً ضل عنه من بعده»[4]. يتبجّح ابن عائشة: «غنيتُ أمير المؤمنين صوتاً فأطربته فكفر وترك الصلاة»[5]. ويقول حماد الراوية أن الوليد سكر فأخذ ينادي على لحم البقر[6]. وفي رواية أُخرى أن الوليد طرب «حتى كفر وألحد» وصاح بالساقي: «يا غلام اسقنا بالسماء الرابعة! وقام إلى ابن عائشة فأكب عليه فلم يبق عضو من أعضائه إلا قبله وأهوى إلى هَنِهِ فجعل ابن عائشة يضم فخذيه عليه فقال والله العظيم لا تريم حتى أُقبّله فأبداه له فقبل رأسه ثم نزع ثيابه فألقاها عليه وبقي مجرداً

(١) المصدر السابق، ج٧ ص٥٣.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٢١٠-٢١١.
(٣) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص٩٧. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٥٢. والأغاني، ج٧ ص٤٠.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٢٢٦.
(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٢٢٧.
(٦) المصدر السابق، ج٦، ص٩٢.

إلى أن أتوه بمثلها»[1]. هذا كان العالم الحميم الذي استعاض به الوليد عن العالم الخارجي أثناء ولايته للعهد كما في خلافته بوجهٍ خاص.

ديانة الوليد

كان الوليد يحرص على إحاطة مجالس لذاته بما أمكن من الأسوار. لكنه في الوقت عينه كان مدفوعاً كالمراهق لاستفزاز «الله والملائكة والعابدين أهل الصلاح» والناس أجمعين. ما كان يحرص على ستره كان يصوره في الشعر فيغني به المغنون ويذيعونه.

فمن مجونه قوله في سلمى[2]:

ولـو يـتـركـنـي الـحـب لـقـد صُـمـتُ وصـلَّـيـتُ

أو[3]:

لـو رأيـنـا لـسـلـيـمـى أثـراً لـسـجـدنـا ألـف ألـفٍ لـلأثـر
واتـخـذنـاهـا إمـامـاً مـرتـضـى ولـكـانـت حـجَّـنـا والـمـعـتـمـر
إنـمـا بـنـتُ سـعـيـدٍ قـمـرٌ هـل حـرجـنـا إن سـجـدنـا لـلـقـمـر؟!

وقوله في فتاة مسيحية[4]:

أضـحـى فـؤادُكَ يـا ولـيـدُ عَـمـيـدا صـبّـاً كـلـيـمـاً لِـلـحـسـانِ صَـيـودا
مـن حـبِّ واضـحـة الـعـوارض طَـفـلَـةٍ بـرَزَت لـنـا نـحـو الـكـنـيـسـة عـيـدا
مـا زلـتُ أرمُـقُـهـا بـعـيـنَـي وامـقٍ حـتـى بَـصُـرتُ بِـهـا تـقـبّـلُ عـودا
عـودَ الـصـلـيـب فـويـحُ نـفـسي من رأى مـنـكـم صـلـيـبـاً مـثـلـه مـعـبـودا
فـسـأَلـتُ ربـي أن أكـون مـكـانـه وأكـونَ فـي لَـهَـب الـجـحـيـم وَقـودا!

وفي سَفرى المسيحية هذه يقول أيضاً[5]:

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٢٢٦.
(٢) ديوان الوليد، ص٣٧. وهذا البيت منسوب أيضاً لبشار بن برد، ديوان بشار، ج٢، ص٣٠.
(٣) ديوان الوليد، ص٤٣.
(٤) المصدر السابق، ص٤٠.
(٥) المصدر السابق، ص٤٣.

ألا حبّذا سَفرى وإن قيل أنني كلفتُ بنصرانيةٍ تشربُ الخمرا
يهون علي أن يظل نهارنا إلى الليلِ لا أولى أصلي ولا عصرا!

أو قوله فيما يعتبره صلاحه ورشده[1]:

ليت حظي اليوم من كل معاشٍ لي وزادِ
قهوةً أبذل فيها طارفي ثم تلادي
فيظل القلب منها هائماً في كل وادِ
إن في ذاك صلاحي وفلاحي ورشادي!

ومن مجونه ما يذكره في أبيات له من عبثه في أحد الأديرة حيث يقلب نظام القيم: يطلب من فطروس أن يلعب دور «خليفة الله» ومن يوحنا دور «المستشار». أما هو وأصحابه فيتحولون إلى مُصلين مسيحيين يتناولون القربان ويصلبون على وجوههم[2]:

حبّذا ليلتي بدير بَوَنّا حيث نُسقى شرابنا ونُغنّى
كيفما دارت الزجاجة دُرنا يحسب الجاهلون أنّا جُنِنا (...)
وجعلنا خليفة الله فطر وسَ والمستشار يُحنّنا
فأخذنا قربانهم ثم كفّر نا لصلبان ديرهم فكفرنا!

ومع أننا لا نجد في شعر الوليد ما يدل على أنه كان غلمانياً كما سيكون حال الخلعاء من بعد، فقد أشيع أثناء ولايته للعهد أنه كان يؤتى له بالصبيان مُخضّبين بالحناء[3].

هذه الشهرة التي طارت للوليد لم يكن السلوك الذي تصوره مألوفاً من أولياء العهود ممن يعد نفسه لحمل لقب «أمير المؤمنين» وممن يجدر به، في زمن الفتوح، أن يقود الجيوش ويشارك في الجهاد لا أن يعابث المقدسات ويتهتّك بين الزق والعود ويراوح بين الجواري والغلمان. هذه الإقامة «على اللذات» التي يشير إليها بشار بن برد قبيل منتصف القرن الهجري الثاني[4] تركت معاصريه يتخيّلون ما

---

(١) المصدر السابق، ص٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٧، ص٤٣٨.

(٤) في القصيدة التي قالها بمناسبة خروج الحسني على المنصور سنة ١٤٥/٧٦٢: (الأغاني، ج٣، ص١٥٦): =

وراءها من المعتقد وأثارت الشكوك في علاقة الوليد بالإسلام، وجعلت هشاماً يظنُّ أن ولي العهد «على غير الملّة»[1]. قال له: «ويحك يا وليد! والله ما أدري أعلى الإسلام أنتَ أم لا! ما تدع شيئاً من المنكر إلا أتيته غير متحاشٍ ولا مستتر به!»[2] كان يُروى عن النبي أنه قال «إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار» فكان هشام يقول «لئن رضي الناس بالوليد ما أظن هذا الحديث إلا باطلاً!»[3] وللأسباب نفسها كان الزهري الفقيه ينتقد الوليد بعنف ويطلب من هشام أن يخلعه[4]. كان الغالب آنذاك أن يوصف صاحب هذا السلوك بالـ«فاسق». ونُعت الوليد بالفاسق[5]. ومن المحتمل جداً أن يكون قد نُعت بالزنديق بالمعنى نفسه. رداً على شكوك هشام بدين الوليد أجابه هذا الأخير بأبيات أذاعها المغني عمر الوادي[6]:

يا أيها السائل عن ديننا ... نحنُ على دين أبي شاكرِ

نشربها صرفاً وممزوجةً ... بالسخن أحياناً وبالفاترِ!

يعرِّض بمسلمة بن هشام الملقَّب بأبي شاكر الذي كان والده يرشحه للخلافة وكان شروباً للخمر. فرد أنصار مسلمة يعرضون بالوليد:

يا أيها السائل عن ديننا ... نحنُ على دين أبي شاكرِ

الواهب الجرد بأرسانها ... ليس بزنديقٍ ولا كافرِ

وتطوَّر الأمر إلى ما هو أبعد من الحرب الكلامية. فما اعتُبِر استخفافاً من الوليد بالدين وتهاوناً به كان واحداً من الأسباب التي دفعت للخروج عليه. فهو لمّا

= تقسَّم كسرى رهطه بسيوفهم ... وأمسى أبو العباس أحلام نائم!
مقيماً على اللذات حتى بدت له ... وجوه المنايا حاسرات العمائم!
وأبو العباس المشار إليه هو الوليد.

(١) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٠.
(٢) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٤٢.
(٣) المصدر السابق، تاريخ، جII^3 ص ١٧٤٧.
(٤) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٧، ص٤٣٨. وكان الزهري يزمع على اللحاق بجبل الدخان خوفاً من الوليد إذا صارت الخلافة له لكنه مات قبل ذلك.
(٥) كان والي العراق الثقفي، أحد أعوان الوليد يسميه «الفاسق»: الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٧٧٧. والبلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٧.
(٦) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٤٢. وفي الأغاني، ج٧ص٦-٧: «الواهب البزل بأرسانها».

ولي الخلافة تمادى في الذي كان فيه من اللهو والقصف[١]. وروي عن المحدث جويرية بن أسماء (١٧٣/٧٨٩) أنه عندما أدمن على اللهو والصيد واحتجب عن الناس ووالى بين الشرب وانهمك في اللذات سئمه الناس ووعظه من أشفق عليه من أهله، فلما لم يقلع دبوا في خلعه[٢]، ورموه بالزندقة والكفر[٣]، بل أن الشاعر الهجّاء حمزة بن بيض الحنفي جعله أسقفاً وجاثليقاً في الكُفر[٤]:

يا وليد الخنا تركتَ الطريقا واضحاً وارتكبت فجاً عميقا
أنت سكرانُ لا تفيقُ فما تَرْ تقُ فَتقاً وقد فَتقتَ فتوقا
جاثليقُ أسقفُ كُفرٍ وفسقٍ بل فُقتَ الأسقف والجاثليقا!

وإذا كان بنو هشام ومن آزرهم واليمنيون الشاميون والغيلانيون الذين قرّظهم شاعرهم بأنهم «أنصار سُنّةٍ»[٥] كانت لهم أسبابهم للخروج، فإن من أهل الشام، ممن يُحسب من أهل الدين والفضل والقدر، من قاتل الوليد «ديانةً»[٦] ونهض «احتساباً»[٧].

وحين حوصر الوليد في البخراء قذف الناقمون في وجهه ما برروا به خروجهم عليه: «انتهاك ما حرّم الله من شرب الخمر ونكاح أمهات أولاد أبيك واستخفافك بأمر الله وإتيانك الذكور!»[٨] وكانوا يصيحون يريدون رجمه: «اقتلوا عدو الله قتلة قوم لوط! ارموه بالحجارة! ورموه بالحجارة قائلين له: يا فاسق! هذه سنة في اللواطيين أمثالك! تهيئ الذكور بهيئة النساء وتفسق بهم وترتكب العظائم!»[٩].

إلى هذه التهم يشير يزيد الناقص الذي كان قدرياً في أول خطبة له بعد مقتل

---

(١) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٧٥.
(٢) الأغاني، ج٧، ص٥٨.
(٣) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٧٧. والبلاذري، أنساب، ج٩ ص١٦٧. والأغاني، ج٧ ص٧.
(٤) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦٨.
(٥) القصيدة في الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٩٩٢-١٧٩٣. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٧٦.
(٦) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٨٣٧.
(٧) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٨٢.
(٨) المصدر السابق، ج٩، ص١٧٨. والطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٩٩-١٨٠٠.
(٩) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٧٨. وخليفة بن خياط، تاريخ، ص٣٦٤ وحسب هذا المصنف الأخير نادى منادي الثائرين: «اقتلوا اللوطي قتلة قوم لوط!»

الوليد: «أيها الناس! إني والله ما خرجتُ بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبةً في الملك (...) ولكن خرجتُ غضباً لله ولدينه وداعياً إلى الله وكتابه وسنة نبيه لما هُدمت معالم الدين وعفي أثر الحق وأُطفئ نور الهدى وظهر الجبار العنيد المستحل لكل حرمة والراكب لكل بدعة مع أنه والله ما كان يصدق بالكتاب ولا يؤمن بيوم الحساب»(١). كما كتب لأهل العراق في المناسبة نفسها يصف الوليد بالـ «المنتهك للمحارم والراكب للعظائم التي لا يأتي مثلها مسلم ولا يُقدم عليها كافر تكرّماً عن غشيان مثلها» بل «لم يكن يرى من شرائع الإسلام شيئاً إلا أراد تبديله والعمل فيه بغير ما أنزل الله»(٢).

أسطورة سوداء وأسطورة مضادة

هذا كله ذاع وشاع في حياة الوليد وبعيد مقتله وشكل المادة التي ستتكوّن منها وفيها الأسطورة السوداء التي تصوره «فاسقاً خليعاً متهماً في دينه مرمياً بالزندقة. وله أشعار كثيرة تدلُّ على خبثه» كما يقول صاحب الأغاني(٣). أسطورة سهر على إبرازها فيما بعد، في سياق لوائح الزنادقة، الوسط الأدبي المتأرجح بين الاعتزال والتشيُّع: المرتضى والمرزباني وابن القارح ومن اتصل بهم كالمعري أو نقل عنهم كنشوان الحميري وكثيرٌ سواهم. إنها عند الفحص خليطٌ من الحكايات المتنافرة تتعلق بعقيدة الوليد الدينية أو بانتهاكه للمقدسات الإسلامية أو بمسلكه المتحلل من الشريعة والأعراف.

بخصوص عقيدة الوليد الدينية تنوعت الاتهامات. ثمّة الانتساب إلى المانوية ـ وهو عنصر لا بد منه في سيرة كل زنديق من أبناء القرن الهجري الثاني. إلا أن الرؤية الشيعية للسلالة الأموية كاستمرار للملأ المكي المعادي للإسلام فضّلت إدراج الوليد، باحتمالٍ أكبر، في ديانة آبائه الوثنيين. وبين هذا وذاك كان من الطبيعي أن تُضاف إلى الوليد كشاعر خمري ماجن معتقدات الخلعاء في إنكار البعث. نجد العنصر المانوي في حكاية منسوبة إلى العلاء بن المغيرة البندار، أحد

---

(١) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص ١٨٣٤. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٩١.
(٢) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص١٨٤٤. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٩٥.
(٣) الأغاني، ج٧، ص٥.

العاملين في البلاط الأموي من اصحاب عمر بن عبد العزيز[١]. دخل هذا الأخير على الوليد يوماً فوجده، زعم، مع صاحب له كلبي يقول بمقالته يعبدان صورة ماني، صورة جُعِلَ الزئبق والنوشادر في مكان العينين فيها بحيث يطرف الجفن. يقول الوليد للبندار: «هذا ماني! لم يبتعث الله نبياً قبله ولا يبتعث نبياً بعده»![٢] من الواضح أن مؤلف هذه الحكاية الشعبية يجهل المانوية ولا يعرف منها إلا أنها الصورة السالبة للإسلام، وإلا اشتغال المانويين المزعوم بالكيمياء والسحر. والأرجح أن الكلبي المشار إليه هو نديم الوليد الحسين بن عبيد. غير أن حكاية أخرى تمثِّلَ واضعُها الوليد جاهلياً لا زال محافظاً على عداوة أسلافه للإسلام وعلى «دين ابن الزبعرى». قال الراوي وهو هنا الشاعر الفرزدق: حضرتُ الوليد بن يزيد وعنده ندماؤه وقد اصطبح فقال لابن عائشة تغنَّ بشعر ابن الزبعرى:

ليتَ أشياخي ببدرٍ شهدوا   جزع الخزرج من وقع الأَسَلْ
وقتلنا الضعف من ساداتهم   وعدلنا ميلَ بدرٍ فاعتدل![٣]

كما نسبوا للوليد، باعتباره بقية الملأ المكي، هذه الأبيات[٤]:

تلعَّب بالخلافة هاشميٌّ   بلا وحي أتاهُ ولا كتاب
فقل لله يمنعني طعامي   وقل لله يمنعني شرابي
يذكرني الحساب ولستُ أدري   أحقٌّ ما يقول من الحسابِ؟

وهي أبيات مستوحاة من قصيدة قديمة في رثاء قتلى المكيين في بدر[٥]:

---

(١) حوله أنظر ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٤٧ ص٢٣٢.

(٢) الأغاني، ج٧ ص٥٦-٥٧. ابن القارح، في المعري، الغفران، ص٣٣.

(٣) الطبري، تاريخ، جIII^1، ص٤٣٦. هذا والفرزدق مات سنة ١١٠/٧٢٨ شيخاً كبيراً قبل خلافة الوليد وكان قد خصّه بمدائح عديدة في ولاية العهد.

(٤) ديوان الوليد، ص٣٤. والأبيات، في ترتيب مختلف تجدها في المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٢٩-١٣٠. نشوان الحميري، الحور العين، ص٢٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص٢٤٥ والمصنف ينسبها لبجير بن عبدالله بن عامر بن سلمة القشيري. والبيت الأوّل في السيرة (مع اختلاف طفيف في اللفظ) وهو منسوب لشداد بن الأسود، ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٢٩. كما تُعزى الأبيات للشاعر الجاهلي الأسود بن يعفر في رثاء قتلى بدر. ديوان الأسود بن يعفر، صنعة نوري حمودي القيسي، بغداد، المؤسسة العامة للطباعة والصحافة، وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة كتب التراث، ١٣٩٠/١٩٧٠، ص٦٠-٦١.

أيوعدنا ابن كبشة أن سنحيا … وكيف حياةُ أصداءٍ وهامِ
أيعجز أن يرد الموت عني … ويحييني إذا بليت عظامي
ألا من مبلغِ الرحمن عني … بأني مفطرٌ شهر الصيامِ
فقل لله يمنعني شرابي … وقل لله يمنعني طعامي!

غير أن الدين الأجدر أن يتدين به الوليد، في أدبيات صانعي الزنادقة، هو دين الخلعاء كما بشَّر به أبو نواس. فنُسبت له من حيث هو شاعر خمري أبيات تجديفية كثيرة.

منها[1]:

أَدِرِ الكأسَ يمينا … لا تدِرها لليسارِ (...)
أدنيا مني خليلي … عَبدلا دون الإزارِ
فلقد أيقنت أني … غيرُ مبعوثٍ لنار
وذروا من يطلب الجنـ … ـنة يَسعى لتبارِ
سأروض الناس حتى … يركبوا دين الحمار!

أو ما أضيف إلى إحدى قصائد الوليد[2]:

ما العيشُ إلا سماعُ محسنةٍ … وقهوةٌ تترك الفتى ثملا
لا أرتجي الحورَ في الخلود وهل … يأملُ حورَ الجنان من عقلا؟

أو[3]:

إذا متُّ يا أم الحُنيكل فانكحي … ولا تأملي بعد الفراق تلاقيا
فإن الذي حُدِّثته من لقائنا … أحاديث طَسمٍ تترك العقل واهيا!

أما عن انتهاك الوليد للمقدسات فأشهر ما يروى الحكاية التي تزعم أنه مزّق

---

(١) الأغاني، ج٧، ص٣٨ (ما عدا البيت الثاني). المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٢١٦ نقلاً عن المبرِّد. ابن القارح، في المعري، الغفران، ص٣٤. والمعري، الغفران، ص٤٤٣-٤٤٤. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٣٤٤ (نقلاً عن الغفران) دون البيت الأوّل. وبدلاً من «عبدلا» أثبت الناشر «عند لا» مما لا معنى له. نشوان الحميري، الحور العين، ص٢٤٤. والقصيدة مثبتة في الديوان، ص٤٥.

(٢) المعري، الغفران، ص٤٤٤. والقصيدة التي أُضيفت إليها الأبيات مُثبتة في الديوان، ص٥٣ ومطلعها:
أنا الوليدُ الإمام مفتخراً … أُنعم بالي وأتبعُ الغزلا

(٣) ابن القارح في المعري، الغفران، ص٣٣.

القرآن بالنبل بعدما استفتح فوقع على الآية: «واستفتحوا وخاب كل جبّارٍ عنيد» (إبراهيم ١٥)[١]. صنيع فرعوني بامتياز. ثمّة في الأصل القصة المستولدة من الآية التي لا تعني الوليد بل جبّاراً عنيداً من الغابرين. والأرجح أن ما مكّن من إدخال الوليد كبطل للقصة، في إطار تحيينها، هو انتقام الوليد الدموي من خصومه، الأمر الذي دعا يزيد الناقص، في أول خطبة له يبرر فيها الخروج على الوليد وقتله، إلى أن يشير إلى هذا الأخير بقوله «وظهر الجبار العنيد». ما يلفت هو قوله «وظهر». كأنما كان هناك نبوّات في هذا المعنى موازية لتلك التي تتعلّق بالسفياني أو بالمهدي. ولعل يزيد أراد الحديث الذي يُروى عن الزهري وفيه يغضب النبي من تسمية أحد الأطفال باسم «الوليد» ويقول: «سميتموه بأسماء فراعنتكم! ليكونن في هذه الأمة رجلٌ يقال له الوليد لهو أشد لهذه الأمة من فرعون لقومه». وفي رواية أن الوليد الفرعون هذا «يُسر الكفر ويُظهر الإيمان». وكان هناك من يعتقد أن الوليد بن يزيد هو ذلك الفرعون الموعود[٢].

وحكاية أُخرى تقول أنه حين أُمّر على الحج أراد أن ينصب قبةً على الكعبة فيشرب فيها الخمر[٣]. لكن يتبيّن من مقارنة الروايات حول هذه القبة أن الحكاية مُحرّفة. والأصل فيها ما تناقله الفقهاء الحجازيون من أن الوليد الخليفة أمر «بقبة من حديد (وفي رواية: من ساج) أن تُعمل وتركّب على ظهر الكعبة وأركانها وتخرج لها أجنحة لتظله إذا حج وطاف هو ومن أحب من أهله وفتيانه ويطوف الناس من وراء القبة». وحُمِلت القبة فعلاً من دمشق. ولما وصلت إلى المدينة اعتبر القاضي ذلك انتهاكاً لحرمة المكان المقدّس فأحرقها[٤].

أما حول انتهاكات الوليد الكبيرة، المخلة في وقت واحد بالدين وبالشرف،

---

(١) الأغاني، ج٧، ص٤٠. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٠-١٣١. ابن القارح، في المعري، الغفران، ص٣٣.

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣، ص٣٢٢-٣٢٣.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٢٩ والنقل عن المرزباني عن المُبرّد. ابن القارح، في المعري، الغفران، ص٣٣.

(٤) وكيع الضبي، أخبار القضاة، ج١، ص١٦١. ابن الجوزي، المنتظم، ج٧ ص٢٣٧.

والتي تثبت باعتبار رواتها أنه مرق من الإسلام، فزعموا أنه افترع بنتاً له[1]، أو أنه زنى بإماء كان أبوه قد أولدهنَّ[2]، أو أنه أمر جاريةً له أن تتلثَّم وتؤم المصلين وهي جنب[3]، أو أنه كان إذا سكر أمر بعض جلسائه بارتكاب الفاحشة ببعض جلسائه[4].

في مقابل هذه الأسطورة السوداء التي تنتهكُ فيها حرمة الخلافة الدينية تألَّفت أسطورة مضادة. لأن «خلافة الله أعز وأجل من أن يوليها من لا يؤمن به» أو لأنها «أجلُّ وأكرم على الله من أن يوليها زنديقاً» كما يقول المهدي العباسي[5] وُجِدَ من يدفع التهم عن الوليد ويزعم أنها ملفَّقة كما ينقل صاحب الأغاني: «ومن الناس من ينفي ذلك عنه وينكره ويقول أنه نُحله وأُلصق به»[6]. هذا ومنهم من نسب إلى الوليد أرجوزة في الوعظ الديني خطب بها الناس في المسجد. إنها في الواقع كومة من حطب الكلام المُحوَّش من كل واد، ذي المستوى الفني والروحي الرديء جداً[7]. كما نُسبت له أيضاً فيما يشبه الافاضة في السخرية موعظة ثانية في ذم الغناء![8]

الإسلام الأميري

إذا أخرجنا سيرة الفتى الأموي من سجال الروايات المتنافرة، لا الأسطورة السوداء تؤخذ بالاعتبار ولا الأسطورة البيضاء، بخلاف المجون والإفراط في استهلاك اللذات الثابت في شعره وفيما تركه من الانطباع في معاصريه. وهذا الإدمان، فيما كان يرجوه من المُلك، لا يفترض بالضرورة الإلحاد أو تمزيق القرآن أو عبادة صورة ماني. لقد أنكر الوليد الكبائر الشنيعة التي رماها بوجهه

---

(١) الأغاني، ج٧ ص٤٨.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦٣.

(٣) المصدر السابق، ج٩، ص١٦٠. الأغاني، ج٧ ص٣٨.

(٤) المصدر السابق، ج٧ ص٣٨.

(٥) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٨ و١٨٤. والأغاني، ج٧، ص٦٣.

(٦) المصدر السابق، ج٧، ص٥.

(٧) المصدر السابق، ج٧ ص٤٦-٤٧ وديوان الوليد، ص٤١-٤٢.

(٨) الأغاني، ج٧، ص٥٥.

الثائرون قائلاً لمقرعه «أن فيما أحل الله لسعة عمّا ذكرت»[1]. من الصحيح أنه قال ذلك والسيف فوق عنقه. لكن رده يبدو لنا تعبيراً موفياً عن الاتجاه الذي ذهب إليه في اتساع «الحلال» لما يوفر عليه ارتكاب العظائم. لا يجب أن ننسى أنه خريج مدرسة اللهو الحجازية. وهذه المدرسة كانت توفق بين المتعة الحسية والدين، ولا ترى حرجاً في اللهو، وتجد وقتاً لقراءة القرآن ووقتاً لسماع الغناء، وقتاً لنداء المؤذن ووقتاً لنداء الرغبة. وكما لا نعثر في شعره على تلك النفحة العدائية تجاه عقائد الدين التي سيتظرّف بها الخلعاء اللاحقون، لا نعثر فيما أُثر عنه أي اهتمام إيجابي بالمسألة الدينية أو بالمشكلات العقائدية أو الفكرية أو بالعلوم والمعارف. وبالنظر إلى ما حُفظ من أبياته ـ مما لا شبهة في صحة نسبته إليه ـ لا نجد من لغة القرآن أو الحديث أو الفقه إلا بعض التعابير الاصطلاحية السائرة مثل افتخاره بخؤولة «نبي الهدى» له[2]، أو قوله أن القرآن أحل له أن يكيل لهشام بعد موته ـ «بالصاع الذي كاله»[3] مبرراً انتقامه من أبناء هشام. فالدين والمعرفة والنظر لم تكن في قائمة اهتماماته ولا مما يثير فضوله أو تنزع نحوه مشاعره. إلا أنه كان، كما هو راجح، يوفي الدين الموروث ما يوجبه من أداء الطقوس والشعائر ويوفي هواه ما يعطش إليه من اللذات، متأرجحاً برشاقته المشهورة، كأبي نواس، بين الزق والمصحف. فهو لم يكن يجد حرجاً أن يوالي بين الصلاة والشراب، أو أن يستقرئ أحد القراء سور القرآن ثم يقول له: «غنِّني!»[4] وكان ربما استمع إلى المحدثين، وقد وفد عددٌ منهم عليه[5]، يسألهم أن يجدوا له فيما يهمه من الأمور

---

(١) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص ١٨٠٠. والبلاذري، أنساب، ج٩ ص١٧٨.

(٢) يقول، ديوان الوليد، ص٤٣. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٢. والأغاني، ج٧، ص٥ مع اختلاف طفيف في اللفظ:

نبي الهدى خالي ومن يكُ خاله   نبي الهدى يعلو الورى في المفاخرا

(٣) ديوان الوليد، ص٥٤. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٤٤. والطبري، تاريخ، ج II^3 ص١٧٥٢. يقول:

وما أتينا ذاك عن بدعةٍ   أحلّه الفرقان لي أجمعا

(٤) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٥٨.

(٥) منهم داود بن فراهيج المدني، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٧ ص١٨٢، والربيع بن عون بن خارجة، المصدر السابق، ج١٨ ص٧٧، وسعيد بن عمرو بن سعيد ابن العاص الأموي المدني=

مراجع في الحديث[١]. وبعضهم حسبه فيمن روى الحديث[٢]. إلا أن من المحدثين من كان يشعر أن الوليد ـ الخليفة إذا قال له «حدِّثنا!» كأنما يقترح عليه «كما يقترح على المغنيّة!»[٣] لقد أهدى الكعبة سريراً وهلالين[٤]. لكن هذا لم يكن يمنعه حين أُمّر على الحج سنة ١١٦/ ٧٣٤[٥] من أن يصطحب كلابه في صناديق[٦]، أو أن يكلف حاجبه بإقامة المراسم الدينية[٧]، أو أن يفكر فيما بعد بنصب القبة حول الكعبة ليستظل بها من الهجير. ونُقل عن الفقيه والمحدث المدني أبي الزناد، في معرض الدفاع عن الوليد، أنه شهد هذا الأخير يصلي العصر فالمغرب فالعتمة ويشرب بين ذلك إلى الفجر سبعين قدحاً![٨] وأخبر فقيهٌ آخر في سياق رد تهمة الكفر عن الوليد أن هذا الأخير كان «إذا حضرت الصلاة يطرح ثياباً كانت عليه من مطيبة ومصبغة ثم يتوضأ فيحسن الوضوء ويؤتى بثياب بيض نظاف من ثياب الخلافة فيصلي فيها أحسن صلاة بأحسن قراءة وأحسن سكوت وسكون وركوع وسجود فإذا فرغ عاد إلى تلك الثياب التي كانت عليه قبل ذلك ثم يعود

=الدمشقي الكوفي، المصدر السابق، ج٢١، ص٢٥٤، وعبد الله بن عروة بن الزبير بن العوام، المصدر السابق، ج١٣، ص٩، وعمرو بن سعيد الثقفي البصري، المصدر السابق، ج٤٦ ص٤٥-٤٦، ومحمد بن مطرف أبو غسان المدني، المصدر السابق، ج٥٥، ص٤١٥.

(١) المصدر السابق، ج٦٣ ص٣٢٧.

(٢) ابن سميع، من منتصف القرن الهجري الثالث، أحد المصنفين في الطبقات، عد الوليد بن يزيد في الطبقة الرابعة. غير أن أحداً لم يعثر للوليد على رواية كما يلاحظ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣ ص٣٢٠.

(٣) هذا ما كان يقوله ربيعة الرأي على ما روى الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ج١، ص٣٣٦.

(٤) الأزرقي أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد (٢٥٠/ ٨٦٤)، أخبار مكة وما فيها من الآثار، تحقيق عبد الملك بن عبدالله دهيش، مكة، مكتبة الأسدي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/٢٠٠٣، ص٣٢٢. ويوصف السرير بالـ«زينبي» ولم نقف على المراد بالزينبي.

(٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣ ص٣٢٦.

(٦) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص١٧٤١.

(٧) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٣٤٧ و٣٦٠.

(٨) الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٨١١-١٨١٢. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦١. والأغاني، ج٧ص١٢.

إلى شربه ولهوه»[1]. وحين تولّى الخلافة حاول شراء رضا الرعية فـ«تبرّع» - كما يقول - بالأعطيات إلى الفقراء والمرضى والعميان وضاعف العطاء فأنهك بيت المال[2]. وكان من قبل حين كان ينزل بادية الأردن يطعم القافلين من الغزو والعائدين من الحج[3]. ولما لامه اللائم: «إن الرعية ضاعت بتضييعك أمرها وتركك ما يجب عليك من مصلحتها» رد متعجباً: «أمَا كَرَمُنا دائمٌ ومعروفنا شاملٌ وسلطاننا قائم؟ إنما لنا ما نحنُ فيه: بُسط لنا في النعمة ومُكِّن لنا في المكرمة وأُذِلت لنا الأمة! فإن تركتُ ما به وسعٌ وامتنعتُ عما به أنعمُ كنتُ أنا المزيل لنعمتي بما لا ينال الرعية ضره ولا يؤودهم ثقله!» ثم قال لحاجبه معرباً عن انزعاجه من لائميه: «يا حاجب لا تأذن لأحد في الكلام!»[4] كما أنه لما ولي الخلافة حاول التقرب من فقهاء الحجاز وكلّف الفقيه المدني المعروف بربيعة الرأي بتأديب ابنه الحكم لما جعله ولياً للعهد[5]. وكان في طيشه حين رفض والد سلمى أن يزوجه أياها حلف نكايةً بأبيها أن يُطلّقها إن زُوِّجها. فلما استُخلف ودان له والد سلمى بالطاعة وتبيَّن للخليفة أن ثمة مشكلة في الزواج المشروط بالطلاق أو الطلاق المشروط بالزواج بعث يستفتي في الأمصار واستقدم فقهاء الحجاز يبحثون له عن حل للمعضلة التي أوقع نفسه فيها[6].

أن هذه العلاقة بالإسلام المتمثلة بالتزام الطقوس والشعائر نجدها مرّةً أُخرى في التزام الوليد بالسياسة الدينية الأموية التقليدية. فهذه السياسة، كما هو معروف،

---

(١) المصدر السابق، ج٧ ص٦٣.
(٢) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٤٥-١٤٦. والطبري، تاريخ، جII^3 ص١٧٥٤.
(٣) المصدر السابق، جII^3 ص ١٧٥٤.
(٤) الحصري، زهر الآداب، ج٤، ص٩٧٤-٩٧٥.
(٥) البلاذري، أنساب، ج٩ ص١٥١. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٣، ص٣٢٠ غير أن هذا الأخير يذكر أن الوليد ضم ربيعة إلى ابنه عثمان.
(٦) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٤ وج٢٤، ص١٢١-١٢٢ وج٢٨ ص٤٤ وج٣٥ ص٣٢٧ وج٥٦ ص٣٧. البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٣، ج٧ ص٥٢٦. الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام (٢١١/٨٢٦)، المُصنَّف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، جوهانسبورغ-جنوب إفريقيا، المجلس العلمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣، ج٦، ص٤٢٠.

نصرت الجبر على الاستطاعة من جهة وألحقت مؤسسة الخلافة بالنبوة عبر السياسة من غير المرور بوصيةٍ كما سيفعل العلويون والعباسيون. فعلى الرغم من حقد الوليد على هشام وشماتته العلنية المسكينة بموته ونقضه لكل ما أبرمه فهو قد استبقى من ميراثه نقمته على القائلين بالقدر فأبى أن يعيد الذين كان هشام قد نفاهم إلى جزيرة دهلك في البحر الأحمر وقال «والله ما عمل هشام عملاً أرجى له عندي أن تناله المغفرة به من قتله القدرية وتسييره إياهم»(١). وحين قتَّر عليه هشام ومحا أسماء بعض أصحابه من ديوان العطاء بسبب ما اعتبره الخليفة انفاقاً للمال في «المعصية»، نراه في المراسلات التي تبادلها مع الخليفة مستسلماً قانعاً بأن «قدر الله يجري بمقاديره فيما أحب الناس أو كرهوا ولا تأخير لعاجله ولا تعجيل لآجله» بما في ذلك الأعمار والأرزاق(٢). ومن بعد حين استخلف، لما حذَّره أعوانه مما يُدبَّر له كان جوابه «الله فينا علم غيب نحنُ صائرون إليه»(٣). وسيحافظ على هذا الموقف الجبري حتى آخر لحظة في حياته حين أُحيط به في البخراء فقعد ينتظر قتلته وهو يقلب صفحات القرآن مقتدياً بعثمان(٤). أما في عقيدة الخلافة فنراه في كتاب العهد الذي أذاعه حين عقد لابنيه القاصرين الحكم وبعده عثمان ولاية العهد (٢٢ رجب سنة ١٢٥. ٢١ أيار ٧٤٣) يذهب المذهب الأموي الذي يولي الخلافة أهميةً تكاد توازي أهمية النبوة من حيث أنها المقصودة بالآية «وإذ قال ربُّك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفةً»، ومن حيث أن الخلفاء أورثوا أمر الأنبياء. يكتب كاتبه: «فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده وإليها صيَّره وبطاعة من ولاّه إياها سعد من أُلهِمها ونصرها». ولكي يُثبت «الطاعة» التي بها قامت السموات والأرض، على حد قوله، لا يلجأ إلى ما درج فقهاء البلاط إلى اليوم على استخدامه لتثبيت «طاعة ولي الأمر» من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كأن هذا الفقه الداجن لم يكن قد اختلق بعد أو كأن كُتّاب الوليد لم يكن

---

(١) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص ١٧٧٧. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦٨.

(٢) كتاب الوليد ورد هشام في الطبري، تاريخ، ج II^3 ص١٧٤٦-١٧٤٩. وفي البلاذري، أنساب، ج٩ ١٣٦-١٣٧ مع اختلاف طفيف في اللفظ.

(٣) الطبري، تاريخ، ج II^3 ص ١٧٨٥.

(٤) المصدر السابق، جII^3 ص١٨٠٠. والبلاذري، أنساب، ج٩، ص١٧٨.

لهم عناية ودراية به. كان يزيد الناقص القدري يرفع شعار «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». أما الوليد الجبري فيرى أن إرادة الله التي يجب أن تطاع هي تلك التي يترجم عنها الأمر الواقع. فالمتغلب يثبت بغلبته أن الله قد اختاره وأنه بالتالي حقيقٌ بالطاعة. هذا ما يُقرأ في تاريخ الخلافة إذ «أن كل من فارق الطاعة وتعرَّض لحق من سلف من الخلفاء واستخف بولايتهم صرعه الله ونكَّل به». ويتوجه الوليد إلى المسلمين بالدليل الذي يوجب طاعة القائمين بالخلافة بالقول: «فإنكم قد رأيتم مواقع الله لأهلها في إعلائه إياهم وإفلاحه حجتهم ودفعه باطل من حادَّهم وناوأهم وساماهم وأراد إطفاء نور الله الذي معهم. وخبرتم مع ذلك ما يصير إليه أهل المعصية من التوبيخ لهم والتقصير بهم حتى يؤول أمرهم إلى تبار وصغار وذلة وبوار. وفي ذلك لمن كان له رأي وموعظة عبرة ينتفع بواضحها ويتمسك بحظوتها ويعرف خيرة قضاء الله لأهلها»[١].

بالمختصر كان الوليد فتاناً لامعاً وكان ولياً للعهد وخليفة فاشلاً. ليس من شأننا أن نتوقف عند الآثار المفصلية التي تركها في الغناء. كان الغناء قبله حرفةً مقصورةً على الموالي والقيان. وبعده ارتفع إلى الأوساط الارستقراطية. فازدهرت الصناعة وانتشرت وزادت أثمان القيان وتطوَّرت مدارس تعليمهن. كما أن أثره في تجديد اللغة الشعرية لا سيما في الخمر والغزل معروف. وهو من جهةٍ ثالثة أصَّل اللهو والفتوة في المدينة الإسلامية وجعلها منهاجاً ملكياً لمن بعده من الخلفاء وأبناء الخلفاء ومن تشبَّه بهم، فكان وما زال أُنموذجاً لما يمكن تسميته بال«إسلام الأميري» ومثالاً للأمير المترف المتمكن من الإقبال بنهم بل بإسراف على المشتهيات، أياً ما كانت، من غير شعور بالذنب. لا شك أنه في الموقع الذي احتله، متماهياً بالهوية الاجتماعية ـ السياسية المهيمنة، لم يكن هناك ما يضطره إلى ال«إنخلاع» من القيم الاجتماعية والعقائد الدينية. كان يكفيه أن يُنقذ المظاهر أو أن يلفق رؤية طقسية للدين أو أن يزيِّن الكعبة أو أن يُحسن إلى الفقراء أو أن يشتري كالمتوكل ب«إحياء السنّة» كلَّ تهتُّكٍ وكل فسوق في الأرض مما لا يتعارض في كل حال مع الإيمان بقضاء الله وقدره. أنه لم يَعِ ما كانت الأجيال الجديدة من

---

(١) نسخة الكتاب في الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٥٦-١٧٦٤.

المسلمين قد بدأت تقيمه في الإيمان، باقتصادٍ مختلف، من البنى النفسية والشعورية والفكرية المتحررة من العقيدة الدينية السلطوية التي تقلص الدين في التسليم بقضاء الله وأداء الطقوس والشعائر وطاعة ولي الأمر وتنتهي إليها وفيها كل سلطة سياسية مؤسسة على الدين. فالسلطة والثروة تُكرهان الديانة، كل ديانة، على الخيانة. هذا التنافر العنيف بين السلطتين قصم في نهاية المطاف ظهر الدولة الأموية. ولأن الوليد كان السبّاق في الجمع بين الزمّارة والإمارة، بين القدح الفرعوني المعوجّ والإمامة، فقد نجح رغم جهده في إنقاذ المظاهر في إحداث صدمة عنيفة في معاصريه. فكانت الزندقة التي رُمي بها التأويل الأوّل لمعنى «الفسق» والتهاون وارتكاب «المعاصي». إنه يبقى على كل حال أقرب إلى مُجّان مدرسة اللهو الحجازية منه إلى خلعاء العراق.

عبد الصمد بن عبد الأعلى بن أبي عمرة وأخوه عبد الله

كان أبو عمرة، مثل كيسان الجد الأوّل لأبي العتاهية، واحداً من مجموعة غلمان سباهم خالد بن الوليد في عين التمر في شمال الحيرة في جنوب العراق أواخر أيلول سنة ١٢/ ٦٣٣. وُجدوا في كنيسة يتعلّمون الإنجيل[١]. في المدينة أُعتق أبو عمرة وعُرف بولائه لبني شيبان. في الجيل الثاني تبوأ عبد الأعلى بن أبي عمرة، الذي تزوّج أُخت موسى بن نصير مولى الأمويين، مكانة وجيهة في حاشية عبد العزيز بن مروان والي مصر. واختُطّت له دارٌ كبيرة في الفسطاط واستغل فيها حماماً زيّنه بأعمدة فرعونية حُملت من آثار الاسكندرية[٢]. في حدود سنة ١٠٠/ ٧١٨ أوفده عمر بن عبد العزيز سفيراً إلى الأمبراطور البيزنطي الذي نحسب أنه

---

(١) المصدر السابق، جI^4، ص٢٠٦٤ وص ٢١٢٢. والبلاذري، فتوح، ص٢٤٧-٢٤٨. وقدامة بن جعفر (٣٣٧/ ٩٤٨)، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨١، ص٣٥٦-٣٥٧. وقدامة لا يذكر أنهم كانوا يتعلمون الإنجيل.

(٢) ابن عبد الحكم (٢٥٧/ ٨٧١)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١، ج١، ص١٨٢-١٨٣. وفي أيام ابن عبد الحكم، النصف الأوّل من القرن الثالث، كان الحمام لا يزال موجوداً ومعروفاً بحمام التبن. ويبدو أن العلاقة بين بني ابي عمرة وموسى بن نصير كانت قديمة إذ أن نُصيراً كان من جملة الغلمان الذين سباهم خالد في عين التمر.

أليون الثالث يفاوض في مفاداة المسلمين الذين وقعوا في الأسر أثناء الحملة على القسطنطينية[١]. ومن المحتمل أن يكون عبد العزيز قد أوفده في سفارة سابقة[٢]. لقد اختير لهذه المهمة أما لمعرفته باللسان اليوناني وإما لعلمه بأحوال القوم وفي الحالين لمقدراته الدبلوماسية. وتعبيراً عن هذا الصعود الاجتماعي ادعت العائلة أن أبا عمرة كان شيبانياً صميماً أخذه الفرس أثناء الفتوح رهينةً فيمن أخذوا من أبناء القبائل. غير أن هذه الدعوى المدعَّمة بمدائح الفرزدق العديدة[٣] لم تخرج بني أبي عمرة، اجتماعياً، من نظام الولاء. في الجيل الثالث، في الربع الأخير من القرن الهجري الأوّل وبداية القرن الثاني، برز من أبناء عبد الأعلى الذكور العشرة عبد الله وعبد الصمد فكانا مقربين من الخلفاء الأمويين، من عبد الملك إلى هشام، نافذين في بلاطهم.

مع أن عبد الأعلى في الجيل الثاني روى الحديث وحُسب في الطبقة الرابعة من النقلة[٤]، فإن أياً من أبنائه أو سلالته لم يُعرف له اهتمام بالحديث أو الرواية أو الفقه أو السيرة والقصص. كانوا ثقافياً واجتماعياً أقرب إلى موقع الكُتّاب. ولعلّ النقلة من الحجاز وثقافته إلى سوريا يفسر هذا الاختلاف في التوجهات. لقد عُرفوا بأنهم من الشعراء[٥]. وعُدّوا أيضاً في الخطباء[٦]. وكان عبد الصمد يُحسبُ في

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٤١٩.

(٢) ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ج١ ص١٨٢. هذا المصنف يذكر أن عبد العزيز بن مروان أوفد عبد الأعلى بن أبي عمرة إلى أليون. وإذا كان لم يخلط بين عبد العزيز بن مروان وابنه عمر بن عبد العزيز فقد يكون عبد الأعلى سفر لدى البيزنطيين لكن ليس في حكم أليون. فعبد العزيز مات سنة ٨٦/ ٧٠٥ وأليون الثالث تولى الحكم سنة ٩٨/ ٧١٧.

(٣) خص الفرزدق عبدالله بن عبد الأعلى بعدة قصائد يمدحه فيها ويؤيد دعواه بالانتماء لبني شيبان، شرح ديوان الفرزدق، تحقيق عبدالله الصولي، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٦، ج٢، ص٦٦٦-٦٧٨، ٧٥٤-٧٥٥، ٧٥٦-٧٥٧، ٧٧٢-٧٧٣. وهذه القصائد تعود إلى قبيل سنة ١٠٥/ ٧٢٣ في شيخوخة الفرزدق قبيل سنة ١١٠/ ٧٢٨سنة وفاته. وفي إحداها يلوم الفرزدق بني شيبان لعدم اعترافهم ببني أبي عمرة.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٤١٩. وكانت له صلة بعبد الله بن عمر.

(٥) يوصف عبد الأعلى بأنه شاعر من غير أن يُحفظ له بيتٌ واحد.

(٦) الجاحظ، البرصان، ص١٣٠.

جملة الكُتّاب «الذين تقدّموا بالبلاغة والعلم بالكتابة»[١]. أما ما شُهروا به فهو مهنة التعليم. فقد كان عبد الله وعبد الصمد في فترة زمنية واحدة تقريباً بين مُعلّمي أبناء الخلفاء، الأوّل فيمن أدّب أيوب ولي عهد سليمان بن عبد الملك[٢] والثاني الوليد بن يزيد[٣].

في آخر عهد هشام، بين سنة ١٢٠/٧٣٨ وسنة ١٢٥/٧٣٨، وقع بنو عبد الأعلى في مرمى الشبهات. كان عبد الصمد بن عبد الأعلى يصطحب الوليد بن يزيد في الأزرق فكتب هشام إلى الوليد يأمره بإخراج عبد الصمد من حاشيته «مذموماً مدحوراً» وإرساله إليه. هذا لأنه «على غير الإسلام» على قول هشام. فانصاع الوليد واعتذر لهشام عن صحبة عبد الصمد[٤]. وقال الوليد في المناسبة أن أبا وهب ـ وهي كنية عبد الصمد بن عبد الأعلى ـ قُذف بـ«أمرٍ كبيرٍ» بل «يزيد على الكبير»[٥]. وهذا التعبير يشير فعلاً إلى ما هو بخطورة الخروج عن الإسلام. فبعث هشامٌ بعبد الصمد وبأخٍ له يُدعى عبد الرحمن إلى يوسف بن عمر واليه على العراق. هذه رواية البلاذري الذي يستثني عبد الله بن عبد الأعلى[٦]. أما الجاحظ الذي يضم عبد الله بن عبد الأعلى إلى عبد الصمد ويغفل عبد الرحمن بن عبد الأعلى مكتفياً بالقول «وأخوهما» فيروي أن هشاماً «بعث بهم إلى يوسف على أنهم

---

(١) البغدادي أبو القاسم عبدالله بن عبد العزيز (منتصف القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد)، كتاب الكُتّاب، نشره
D. Sourdel, "Le "Livre des Secrétaires" de 'Abd Allah al-Bagdadi", *BEO*, 14, (1952-1954) p.140,143.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٨، ص١٠٠. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٣ ص٢٢٤ نقلاً عن أبي هفان بتوسط المرزباني في القسم الضائع من معجم الشعراء. وكان لأيوب كما لغيره من أبناء الأمراء أكثر من مؤدب واحد.

(٣) يعتقد الجاحظ في البيان، ج١، ص٢٥٢، أن عبد الصمد بن عبد الأعلى كان معلماً لأبناء عتبة بن أبي سفيان. وينقل (ج٢ ص٧٣) ما أوصى به عتبة لعبد الصمد في طريقة التعليم ومادته (كتاب الله وما اشتهر من الشعر وأخبار العرب وأحاديثهم الفصيحة وسير الحكماء وأخلاق الأدباء). وهذا لا يصح فعتبة مات قبل منتصف القرن الهجري الأوّل.

(٤) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٤. الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٧٤٤.

(٥) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٤. الطبري، تاريخ، جII^3، ص١٧٤٤. ديوان الوليد، ص٤٣.

(٦) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٤.

زنادقة وأراد بذلك التّشنيع على الوليد». فأعطشهم أحد أعوان الثقفي ويُدعى محمد بن نباتة بن حنظلة الكلابي حتى الموت. فكانوا يقولون له: يا سميّ رسول الله إنّا مسلمون! ألا ترى أنّ اسم أبينا عبد الأعلى وأسماؤنا عبد الله وعبد الصّمد؟!»[١] رواية البلاذري اقرب إلى الصحة وإن كان ما ينقله الجاحظ يجد مبرره في أن عبد الله بن عبد الأعلى كان هو الآخر، على ما ذكروا، «متهماً في دينه»[٢]. إلاّ أن هشاماً لم يأمر بقتل عبد الله بن عبد الأعلى. بل أن هذا الأخير حاول التوسط لأخويه عند هشام. فسأله هذا الأخير: أأنت على دينهما؟ قال: أنا عليه. والله ما يدينان إلا بالإسلام. فأمر به فأخرج عنه. وقال: لا يساكنني ولا يكلمنه أحد. فأتى عبدُ الله الوليدَ بن يزيد فلم يستقبله. وبعدما كان عبد الله بن عبد الأعلى ذا مكانة في البلاط الأموي، صاحب قبّة يستقبل بفنائها الأضياف كما يقول الفرزدق، هُمّش وتحاشاه الناس فلم يعد أحد يكلمه أو يجالسه[٣]. وبقي إلى ما بعد هشام[٤].

يتركنا الإخباريون نفهم أن بني عبد الأعلى، وكانوا على ما ينوه الجاحظ «أصحاب الوليد بن يزيد وخاصته»[٥]، وقعوا ضحية الخصومة بين هذا الأخير وهشام بن عبد الملك. في المسألة نظر. معلومٌ أنه قد أُشيع أن عبد الصمد بن عبد الأعلى هو من حمل الوليد بن يزيد على الانغماس في المجون والخمر والاستهانة بالدين، كما ينقل أحد المحدثين من مراجع المدائني[٦]، وأنه استبشر في أبيات له بدنو مُلك الوليد، الأمر الذي أحفظ هشاماً. بيد أن الوليد حين أسلِم عبد الصمد بن عبد الأعلى كان قد قارب الثلاثين ولم يكن آنذاك ذلك الغلام الذي

---

(١) الجاحظ، البرصان، ص١٣٠. والبلاذري، ، أنساب، ج٩، ص١٣٤. ومن البين ان مصدر الجاحظ والبلاذري واحد.

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٣ ص٢٢٤ نقلاً عن أبي هفان.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٤-١٣٥.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٣، ص٢٢٤-٢٢٥ وشهد عبدالله بن عبد الأعلى موت هشام وحفظت له قصيدة في الاعتبار بالموت قالها بالمناسبة.

(٥) الجاحظ، البرصان، ص١٣٠.

(٦) الطبري، تاريخ، جIII^2، ص١٧٤١ والمحدث هو جويرية بن أسماء.

يفتله معلمه عن السراط المستقيم. وإذا كان عبد الصمد مختصاً بالوليد فإنه ليس لعبد الرحمن وعبد الله بني عبد الأعلى حضور في صحابة الوليد. ومن المستبعد جداً أن يكون عبد الله بن عبد الأعلى ممن يألف الوليد أو أن يأنس الوليد به قبل الخلافة أو بعدها. ومع هذا فالشكوك عمّت الأخوة الثلاثة دون ذراريهم[١].

يتساءل المرء عن مسوغات هذا الاتهام الجمعي. كان عبد الله بن عبد الأعلى يقول: «إنه بُلِّغ قومنا عن شيء فأخذوا بظاهر البلاغ ولم يطلعوا على باطن الضمير ومن ورائنا وورائهم الحساب»[٢]. أو في رواية أُخرى: «اتهمنا القوم في سريرتنا ولم يقبلوا منا علانيتنا ومن ورائهم وورائنا حكمٌ عدل»[٣]. وبعبارة أُخرى لقد اتهموا بإظهار الإسلام وإسرار دين مخالف. هذا الدين السري لم يكن الانتماء إلى المانوية. فعلى ما تقول الحكاية، إن الذي طرّق إلى عبادة صورة ماني في حاشية الوليد لم يكن عبد الصمد بن عبد الأعلى بل أحد الكلبيين. ثمة ما يوحي بشبهة التدين بالمسيحية. «يُقال»، بتعبير أبي هفان في مطلع القرن الهجري الثالث، أن عبد الله بن عبد الأعلى، مؤدب أيوب بن سليمان بن عبد الملك، «زندق» تلميذه أيوب فاضطر أبوه إلى قتله غيلةً بالسم[٤]. ابن حزم يشير إلى أن سليمان سمّم ابنه سراً لأنه «ارتد إلى النصرانية»[٥]. إن الإلماح إلى المسيحية قد يجد مبرره في أصل العائلة المسيحي. لكن هذا الخبر يكذبه إغفال المصنفين المسيحيين العرب للحدث ويكذبه خاصةً جميع ما نُقل عن أيوب بن سليمان الذي بويع له بولاية العهد في ٣٠/٠٩/٩٦ (١٥/٠٩/٧١٤) وكان ممدوحاً بالعفاف والأدب ومات بالطاعون سنة ٩٨/٧١٦[٦]. وما كان أبوه ليغتاله بالسم ويترك عبد الله بن عبد الأعلى حياً.

---

(١) كان لعبد الله بن عبد الأعلى ابنٌ شاعر اسمه محمد ذكره المرزباني في معجم الشعراء، ص٤١٦-٤١٧. كما نقل ابن أبي الدنيا (النصف الثاني من القرن الثالث) خبراً عن «ابن لعبد الصمد بن عبد الأعلى بن أبي عمرة»، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٢٣٠.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٣٥.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج١، ص٦٠.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧٣، ص٢٢٤.

(٥) ابن حزم، نقط العروس، ص٥١: «وقيل أن أباه قتله سراً لأنه ارتد إلى النصرانية».

(٦) البلاذري، أنساب، ج٨ ص١٠٠.

كما أنه ليس في ما أُثر عن بني عبد الأعلى ما يذكّر بالمسيحية. وتبقى هذه السريرة المدخولة غامضة.

لا نعرف شيئاً عن عبد الرحمن بن عبد الأعلى. أما عبد الصمد فما أشيع عنه هو كما رأينا استهتاره بالدين. وسيُقال أنه كان مثل الوليد «لوطياً زنديقاً»[١]. تضاف له في سيرة الوليد قصيدة واحدة[٢]. بيد أن هذه القصيدة تُنسب أيضاً إلى الشاعر المديني المقل أبي معدان مهاجر[٣]. إذا كان الحديث الوحيد الذي يظهر في سلسلة رواته عبد الأعلى بن أبي عمرة ينص على أن «المجرَّة التي في السماء هي عَرَقُ الأفعى التي تحت العرش»[٤]، مما يستوي في رؤية أسطورية غريبة، فأن القصيدة اليتيمة التي تنسب لابنه عبد الصمد توحي، إذا صحّت نسبتها إليه، باهتمام صاحبها بعلم النجوم. أما عبد الله بن عبد الأعلى الذي كان أبوه يحب أن يصطحبه إلى القسطنطينية[٥]، فقد عُرف كشاعر من شعراء الحكمة. وحُفظت له قصائد عديدة. بعضها في المراثي وجلُّها في ذم الدنيا ومعاذلة النفس والمواعظ[٦]. وقد وصفها عبد الأعلى بأنها «نياحة ينوحُ بها [ابنه عبد الله] على نفسه»[٧]. إنها من النوع الحكمي المتشائم الذي يقع بين حكميات صالح بن عبد القدوس وزهديات أبي العتاهية، ويستبد فيها بصورة لافتة الشعور المؤلم بالوجود المؤقت للإنسان وارتهانه للفناء. فالمرء هو عارية سرعان ما تستوفيها المنايا. والأرض تزرع الناس فإذا نبتوا عادت فحصدتهم[٨]. التّشبيه الذي صار دلالةً على الشك بالقيامة. كما

---

(١) الأغاني، ج٨، ص٢٧١ وزعموا أنه حاول الاعتداء على سعيد بن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت.

(٢) القصيدة نقلها الطبري، تاريخ، جII^3 ص ١٧٤٤ والأغاني، ج٧، ص١٠.

(٣) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، ص٣٢٤.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٣، ص٤١٦.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٢٣٠.

(٦) أبيات لعبد الله بن عبد الأعلى في الحماسة للبحتري، ص١٣٤ و٢٠٩ و٢٢٩. وتاريخ مدينة دمشق، ج٧٣، ص٢٢٤-٢٢٦ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٩ ص٢٣٠-٢٣١.

(٧) المصدر السابق، ج٩، ص٢٣٠.

(٨) يقول في قصيدة نقلها الجاحظ، البرصان، ص١٣١:

يا ويح هذي الأرض ما تصنعُ ... لكل حي فوقها تصرعُ
تزرعهم حتى إذا ما أتوا ... عادت لهم تحصد ما تزرعُ

يتساءل الشاعر عن مصير الروح بعد زوال الجسد[1]. وينسب إليه الجاحظ هذه العبارة البليغة في شكها تمثّل بها عند موته فجعلته مثلاً «لأسوأ الناس حالاً»: «دخلتها جاهلاً وأقمتُ فيها حائراً وأُخرجتُ منها كارهاً»[2]. وهي عبارة نجدها في ما كانوا يتناقلونه من حكمة الهند ومحاورات فلاسفتها في «بيت الذهب»[3]. روح من الحيرة والشك متفقة تماماً مع الميل الزهدي. هذا الشك المتشائم هو ما وظفته إحدى الحكايات المولدة التي جعلت من عبد الله بن عبد الأعلى، بدلاً من أبيه، سفيراً لعمر بن عبد العزيز إلى قيصر الروم. بعد حوارٍ لاهوتي قصير يقول عبد الله بن عبد الأعلى لقيصر معرضاً بالمسلمين وبمعتقداتهم المضطربة: «أتدري ما يقول أهل السفه؟ قال إبليس أُمرتُ ألاّ أسجد إلا لله ثم قيل لي اسجد لآدم!» ويستنتج أليون «إني أعلم أنك لست على ديني ولا على دين الذي أرسلك!»[4]

خيطٌ أحمر يكاد لا يُرى ميّز الأجيال الثلاثة: من أبي عمرة الذي سُبي في كنيسة في العراق، إلى عبد الأعلى الذي يسفر لدى البيزنطيين ويزين حمامه بالآثار الفرعونية ويروي الأحاديث الغريبة، إلى عبد الصمد المحمول على تحرير الرغبة وعبد الله الحائر النائح على وجود الإنسان، إلى احتراف التعليم، المهنة التي تحلّى كثيرون من ممثليها بالانفتاح على الثقافات الأُخرى. فالأرجح إن ما دعا إلى اتهام بني عبد الأعلى هو نوع من الاغتراب الثقافي والشك بالدين.

حسين بن عُبيد بن برهمة الكلبي

لم يكن لحسين بن عبيد بن برهمة بن أُذينة بن حارثة بن جندلة بن عبيدة بن امرئ القيس بن عبد الله بن جناب الكلبي ـ كما نسبه ابن الكلبي ـ حضورٌ مميّز في صحابة الوليد بن يزيد. كان حضوره أكبر في حاشية خالد القسري. لا نعرف شيئاً ذا أهمية عن هذا الظريف المتسكع على أبواب الأمراء. نراه يصطحب الوليد في

(١) يقول في قصيدة نقلها المصدر السابق، ص١٣١:
ليت شعري ولِلَيتَ نبوةٌ أين صار الروح مذ بان الجسد؟
(٢) الجاحظ، البيان، ج٣، ص١٦٤-١٦٥.
(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٩٤.
(٤) المبرد، الكامل، ج٢، ص٨٤.

إحدى رحلات الصيد كصاحب دعابة ومُزاح[1]. أما لدى حاكم العراق فيؤدي دور المعلِّم: فالقسري الذي لم يكن واثقاً من فصاحة عربيته كان يُجلس الكلبي بإزائه إذا خطب. فإذا شك في شيء أومأ إليه[2]. ونراه مرّة ثالثة، بصفته أحد خواص القسري، يتدخل بنجاح لدى قاضي البصرة بلال بن أبي بردة لإطلاق سراح ثلاثة أفراد حبسهم القاضي بتهمة الزندقة. وبالمناسبة يلتقي بابن أبي العوجاء الذي كان كما يبدو من أصدقائه[3]. كان الحسين بن عبيد «ماجناً خليعاً» ـ على لغة المدائني ـ وكسائر من كان في ثقافته يُرمى بالزندقة أي بالفسوق. وقد ذكرنا من قبل ما هُجي به من ارتكاب الفواحش والتزندق[4].

(١) البلاذري، أنساب، ج٩، ص١٦٢.

(٢) الأغاني، ج٢٢، ص٢٤.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٩ ص٥٥.

(٤) المصدر السابق، ج٩، ص٥٥ و١٦٣.

الفصل الثالث

العُصبة الكوفية

يحيى بن زياد الحارثي

ينتمي أبو الفضل يحيى بن زياد بن عبيد الله إلى عائلة ميسورة من أشراف اليمن من بني الحارث بن كعب بن عبد المدان. ولد في بداية القرن الهجري الثاني على الترجيح، بين العقد الأوّل والثاني منه، إذ لا نجد له ذكراً قبل قيام الدولة العباسية لا في الدواوين ولا في الشعراء ولا في الندامى[(١)]. كان أبوه زياد بن عبيد الله، «سيد قومه»[(٢)]، متصلاً ببني مروان ومقرباً من عُمّالهم. استعمله أمير العراق خالد القسري على شرطة الكوفة. وعمل بعد ذلك ليوسف بن عمر خليفة خالد ثم لابن هُبيرة[(٣)]. وحين دخل العباسيون العراق سارع زياد للانضمام إلى أبي العباس السفاح الذي كان ابن اخته[(٤)]، فولاه أوّل العباسيين الحجاز. ولما أفضت الخلافة

---

(١) حول يحيى بن زياد راجع الأغاني، ج١٣، ص٢٧٧-٣٢٩ وج١٤، ص٣٣٣ و٣٣٥ و٣٦٣ وج ١٨، ص١٨١ وج ٢٠، ص٣٢. المرزباني، معجم الشعراء، ص٤٩٧-٤٩٨ وابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٤. والمرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٢-١٤٤. والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦، ص١٦٢ وج٩، ص٥. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٤٤ وج ٥٨، ص٣٦٩-٣٤٠ وج ٦٤، ص٢٢١-٢٢٤. وابن حجر، لسان الميزان، ج٨، ص٤٤٠.

(٢) هكذا يصفه محمد بن علي العباسي والد السفاح وصهر زياد، كتاب أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧١، ص٢٣٨.

(٣) البلاذري، أنساب، ج٩، ص٦١-٦٢ وج ٩، ص١٠٢ و١١٧. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٩، ص١٥٦-١٦٢. والطبري، تاريخ، ج II^3، ص١٤٦٨-١٤٧٠.

(٤) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٦٣. والطبري، تاريخ، ج III^1، ص٦٦ وفيه أثبت الناشر «زيد بن عبيدالله» والصحيح زياد.

إلى المنصور عزله عام ١٤١/٧٥٨[١]، واستقدمه ليضمه إلى حاشية ولي العهد الذي كان آنئذٍ خارجاً إلى الريّ فمات فجأةً في الطريق[٢].

يبدو أن زياداً الذي اضطر إلى تعلم الكتابة متأخراً طمعاً بتولي الأعمال كان يهيئ ولديه يحيى ومحمداً للعمل في الإدارة[٣]. وولي محمد الأعمال للمهدي[٤] واتصل بالرشيد[٥]. ويشبه أن يكون صحيحاً أن المنصور ولى يحيى نفسه عملاً في الأهواز[٦]. وأياً ما كان الأمر فابنا زياد نشآ في الوسط الإداري في حاشية الأمراء وتثقفا بثقافة كتاب الدواوين. ففي هذا الوسط، بين ابن المقفع وعُمارة بن حمزة، انعقدت علائقهم الاجتماعية والأدبية.

لا نعرف سنة وفاة يحيى بن زياد. يستدل من إحدى الروايات أنه مات قبل وفاة المنصور عام ١٥٨/ ٧٧٥[٧]. وبعض الروايات تلمح إلى أنه أدرك خلافة المهدي وأمّ بغداد[٨]. ما هو ثابت أنه مات قبل سنة ١٦٩/ ٧٨٥ سنة وفاة صديقه مطيع بن إياس. وفي كل حال فهو قد نشط في الكوفة على مدى العقود الثالث والرابع والخامس من القرن الهجري الثاني.

كان يحيى كأخيه محمد شاعراً مُقلاً تغلب على أبياته الصنعة[٩]. ما بقي من

---

(١) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٤١٠ و٤١٢ و٤١٣ و٤٣٠.

(٢) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٦٣. يرجح الصفدي، الوافي، ج١٥، ص٩ أنه مات «في حدود الخمسين ومائة» والأصوب ما ذكره البلاذري.

(٣) يُضيف ابن حزم في الجمهرة، ص٣٩١ ابناً ثالثاً لزياد هو منصور بن زياد ويضيف: «وبنوه محمد والفضل وزياد بنو منصور بن زياد لهم أقدار في دولة بني العباس». وهذا وهم منه فمنصور بن زياد كاتب الرشيد الذي يشير إليه لم يكن حارثياً ولا عربياً.

(٤) الصولي، أخبار الشعراء، ص١٥١.

(٥) ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص١٣٨.

(٦) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٣.

(٧) وردت في المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨٩ وفي أنساب، البلاذري، ج٤، ص٣٥٩ وفيها نرى المنصور حين موت ابنه جعفر يتمثل برثاء مطيع بن إياس ليحيى بن زياد.

(٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦، ص١٦٢-١٦٣.

(٩) امتد ديوانه على سبعين ورقة كما في الفهرست، ص١٨٤. وقد جمع ما بقي منه يونس أحمد السامرائي من جامعة بغداد ونشره في مجلة المورد في قسمين مع مقدمة، «شعر يحيى بن زياد الحارثي» المجلد ٢٢ (١٤١٤/ ١٩٩٤) العدد ١، ص٤٩-٥٦ و ٢، ص٥٦-٦٣، ثم في كتابه شعراء عباسيون، بيروت،

شعره وعلى الأخص ما اختاره البحتري في الحماسة هو خواطر وتأملات اصطلاحية في الصداقة وتقلبات الأيام[١]. يقول صاحب تاريخ بغداد أن له مدائح في السفاح والمهدي[٢]. هذه المدائح لم تصلنا. من خمرياته بقيت أبيات قليلة لا طرافة فيها[٣] يُشرّع في بعضها لآداب المنادمة[٤]. وكان كذلك كأخيه من مُنشئي الرسائل البلغاء[٥]. وعُدَّ من الكتّاب المقدمين بالعلم بالكتابة بالمعنى الإداري وبالمعنى الأدبي[٦]. وقد احتفظت مجامع الأدب من رسائله ورسائل أخيه بمقاطع إنشائية قصيرة في تقريظ الأمراء واستعراض الوداد بين الأصدقاء تقع فيما بدأ يُعرف آنذاك بأدب الإخوانيات[٧].

عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٦-١٩٩٠، الجزء الثالث. وبعض القصائد تنسب على السواء للأخوين كالقصيدة التي مطلعها «تخالهم للحلم صُمّاً عن الخنا» فهي في الفاضل للمبرّد، ص٩٠ لمحمد بن زياد الحارثي وكذا في نقد الشعر لقدامة بن جعفر، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، ١٣٠٢، ص٢٥. أما في الحماسة البصرية للبصري صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين (٦٥٩/ ١٢٦٠)، تحقيق مختار الدين أحمد، حيدر آباد-الدكن، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٣/ ١٩٦٤، ج١، ص١٥٢ فهي منسوبة ليحيى بن زياد.

(١) البحتري، الحماسة، ص٥٩، ٦٤، ٦٩، ٧٧، ٨٩، ٩٠، ١٠٤، ١٢٤، ١٤٧، ١٥١، ١٥٨، ١٧٥، ١٨٨، ١٨٩، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦ ص١٦٢.

(٣) مما احتفظ به النويري، نهاية الأرب، ج٤، ص٩٤ هذه الأبيات:

أعاذل ليت البحر خمرٌ وليتني مدى الدهر حوتٌ ساكنٌ لجّة البحرِ
فأضحى وأمسي لا أفارق لجّةً أروّي بها عظمي وأشفي بها صدري
طوال الليالي ليس عنّي بناضبٍ ولا ناقصٍ حتى أصير الى الحشرِ!

(٤) يقول في النديم في أبيات اختارها أبو هلال العسكري (أواخر القرن الرابع للهجرة/الحادي عشر للميلاد)، ديوان المعاني، تحقيق أحمد حسن بسج، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤، ج١، ص٣٠٦:

ولستُ له في فضلة الكأس قائلاً لأصرفه عنها تحسَّ وقد أبى
ولكن أُحييه وأُكرم وجهه وأشربُ ما أبقى وأسقيه ما اشتهى
وليس إذا ما نام عندي بموقظٍ ولا سامعٌ يقظان شيئاً من الأذى!

(٥) الفهرست، ص١٣١ و١٣٩ و١٩٧.

(٦) عبد الله البغدادي، كتاب الكُتّاب، *BEO*, 14, p. 140

(٧) نشرها صفوت في جمهرة رسائل العرب، ج٣، ص٦١-٦٥ (مراسلة بين يحيى بن زياد وابن المقفع)، =

كان يحيى بن زياد أحد أقطاب عصبة المجان وصديقاً حميماً لمطيع بن إياس. نلاحظ حضوره االضاحك في معظم مغامرات المجموعة. اشتهر بالـ«ظرف» والدمائة. ورُوي أن العبارة المتداولة «أظرف من زنديق» إنما قيلت فيه[1]. يقول فيه حماد عجرد[2]:

أصبح في أخلاقه كلها ... موكلاً بالأسهل الأدمثِ
طبيعةٌ منه عليها جرى ... في خُلُقٍ ليس بمستحدثِ

زعموا أنه تاب عن الخلاعة. حين توسّط له المهدي لدى والده ليوليه عملاً وصفه المنصور بأنه «خليعٌ ماجن». فأقنعه المهدي بأنه هجر صحبة الخلعاء ونسك و«تقرّأ»[3]. غير أن هذه التوبة بدت لحماد عجرد كاذبة[4]:

لا مؤمنٌ يُعرف إيمانه ... وليس يحيى بالفتى الكافرِ
منافقٌ ظاهره ناسكٌ ... مُخالف الظاهر للباطنِ!

ولم تدم تلك التوبة طويلاً كما يبدو. يقول يحيى مقدماً الفتك والفتاك على النسك والناسكين[5]:

أقول لذي طربٍ فاتكٍ ... إذا ملّ ذو النسك من نسكهِ

=٦٥- ٧٠ (مراسلة بين هذا الأخير وأبي الفضل الرقاشي)، ص٧١-٧٤ (نصوص لمحمد بن زياد). ومن الواضح أن «رسالة يحيى بن زياد في تقريظ الرشيد» ج٣ ص٢٠٩-٢١٧ منحولة وأقرب إلى أن تكون من إنشاء محمد بن زياد. فلهذا الأخير رسالة يشير فيها على الرشيد بشأن أحداث وقعت بمصر، ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص١٣٨. ونشر محمد كرد علي، في رسائل البلغاء، ص١٣٦-١٣٨ الرسائل المتبادلة بين ابن المقفع ويحيى بن زياد. كما أتى على ذكرها باختصار التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩/١٩٩٨، ص١٧ وأشار، ص٤٣٠، ٤٣١ و٤٥٤ إلى مراسلة بين محمد بن زياد وكلٍ من عمارة بن حمزة وكاتب المهدي يوسف بن القاسم بن صبيح. كما احتفظ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٤، ص٢٢٢ بأسطر قليلة من إنشاء يحيى بن زياد يعزي بها بعض أهله.

(١) الأغاني، ج١٨ ص١٨١.المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٣. المعري، الغفران، ص٤٣٤.

(٢) الأغاني، ج١٤ ص٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٣.

(٤) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٥) التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار صادر، ١٤٠٨/١٩٨٨، ج٦، ص٩١.

دع النسك ويحك لا تبغه | وعاون أخاك على فتكه
ولا تقع الدهر في صاحب | وإن أكثروا فيه بل زكّه
ولا تبكين على ناسك | وإن مات ذو طربٍ فابكه!

وروي أنه مات على مذهب الفتك. قيل له وهو في النزع الأخير قُل «لا إله إلا الله!» فحشرج متمثلاً[1]: لم يبقَ إلا الغَبْطُ والجلاجلُ! أي لا شيء. كأنه يريد أن ليس بعد الموت غير العدم. وفي الحكايات النمطية التي تروى عن المجان أنه قال (على ذمة الهيثم بن عدي)[2]:

لهف نفسي على الزمان وفي | أي زمانٍ دهتنيَ الأزمانُ
حين جاء الربيعُ واستقبل الصيف | وطاب الطلاءُ والريحان!

تتضمّن سيرة يحيى بن زياد، كسير معظم المجان من أصحابه، تأويلاً متأخراً يفسر الزندقة بالثانوية. زعم النحوي ثعلب (٢٩١/ ٩٠٤) أن ابن المقفع قال في رثاء صديقه يحيى بن زياد:

لقد جرَّ نفعاً فقدنا لك أننا | أمنّا على كل الرزايا من الجزع!

من هذا البيت استدل ثعلب أن ابن المقفع ويحيى بن زياد كانا ثانويين! هذا «لأن البيت الأخير يدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر والشر ممزوجٌ بالخير»[3]. لقد ذهب عن ثعلب أن ابن المقفع قتل قبل موت يحيى بن زياد بزمان. وحتى لو كان صاحب البيت يحيى بن زياد قاله في رثاء هذا أو ذاك فتأويل ثعلب جديرٌ بإثارة سخرية المتكلمين. إن المعنى الذي يتكرر كثيراً في أشعار العرب والذي يؤكد نتوج الخير من الشر ينقض القول بالاثنين.

مطيع بن إياس الكناني

نجمُ المجون الأكبر في منتصف القرن الثاني هو من غير مرية الشاعر أبو سلمى مطيع بن إياس[4]. كان مطيع عربياً صميماً من كنانة، من أحد بطنيها

---

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٣٥.

(٤) حول مطيع بن إياس راجع الأغاني، ج١٣، ص٢٧٤-٣٣٦ ومقاتل الطالبيين، ص١٥٣. ابن المعتز، =

ليث بن بكر أو الدُّئِل بن بكر. يقول الجاحظ أنه ليثي[1] والأشهر أنه دُؤَلي يتصل نسبه بأبي قرعة سلمى بن نوفل الذي كان سيداً جواداً لَسناً. وهذا البطن من كنانة استوطن فلسطين. ومنها قدم والد مطيع إياس بن مسلم، وكان محارباً وشاعراً، إلى العراق سنة ٨١/ ٧٠٠[2]. وفي الكوفة ولد مطيع في أواخر القرن الهجري الأوّل على التقدير ونشأ وعُرف كشاعر غزلي مُحدَث يُغنّى بأبياته. وعلى ما يروى فقد أُعجب الوليد بن يزيد بشعره فاستقدمه للمنادمة. وقيل أيضاً أن شهرة مطيع الشعرية بدأت بقصيدة امتدح بها الغمر بن يزيد الذي رفع من ذكره ووصله بأخيه الوليد وبأمراء أُميّة. وكما يقول صاحب الأغاني نقلاً عن الموصليين أن ابن إياس «كان منقطعاً إلى الوليد بن يزيد ومتصرفاً بعده في دولتهم ومع أوليائهم وعمالهم

=طبقات الشعراء، ٩٣-٩٦. المرزباني، معجم الشعراء، ض ٤٨٠. الشابشتي، الديارات، ص٢٤٧-٢٥٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٣٠١-٣٠٢ وص ٣١٩ وج ٩، ص٥ وج ١٦، ص١٦٢. الفهرست، ص١٨٤. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٢. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٥٨، ص٣٦٧-٣٧٢ وج ٦٤، ص٢٢٣-٢٢٤. ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج٤، ص١٤٥-١٥٠. ابن حجر، لسان الميزان، ج٨، ص٨٨-٩٠. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج١٠، ص٤٦٢-٤٦٤. ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص٢٩١-٢٩٣. وكان فون غرون باوم بين ١٩٤٨ و١٩٥٣ نشر ما تيسّر له من شعر مطيع بن إياس وسلم الخاسر وأبي الشمقمق.

Grunebaum, G.E. von, "Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age (The Collected Fragments of Muti' b. Iyas, Slam al-Hasir and Abu's-Samaqmaq)", *Orientalia, 17, Nova series.* Pontificium Institutum biblicum. Roma.17 (1948), p. 160-204, 19 (1950), p. 53-80, 22 (1953), p. 262-283.

فنشرها محمد يوسف نجم مضيفاً إليها استدراكاته: شعراء عباسيون، مطيع بن إياس، سلم الخاسر وأبو الشمقمق. ترجمها وأعاد تحقيقها محمد يوسف نجم، راجعها إحسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩. وصدرت استدراكات عديدة على كتاب محمد يوسف نجم نذكر منها: حاتم غنيم، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ١ (١٩٧٨)، ص٧٩-١٠٠. ومحمد يحيى زين الدين، إضافات أخرى إلى كتاب شعراء عباسيون، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ٥٥ (١٩٩٨) ص٢١٧-٢٣٢. وإبراهيم صالح، عودٌ على كتاب شعراء عباسيون لغرونباوم، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ٦٤ (٢٠٠٣)، ص٢٠٣-٢١٩. وعبد الرزاق حويزي، «شعراء عباسيون» ملحوظات وإضافات جديدة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ٧٦ (٢٠٠٩)، ص١١-٣٦. وهلال بن ناجي، تعقيب على بحث «شعراء عباسيون: ملحوظات وإضافات جديدة»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ٧٨ (٢٠١٠)، ص١٩٧-٢٠٦.

(١) الجاحظ، مناقب الترك (في «رسائل الجاحظ»، هارون، ج١، ص١-٨٦)، ص٣٨.

(٢) الأغاني، ج١٣، ص٢٧٤-٢٧٦.

وأقاربهم لا يكسد عند أحدٍ منهم»[1]. هذه البداية رسمت منحى حياة مطيع بن إياس وحدّدت في وقت واحد وسائل كسبه وآدابه. فكما سيقول لاحقاً للمهدي «أنا امرؤٌ شاعرٌ وسوقي أنما تنفق مع الملوك». فهو لن يتمثّل نفسه إلا شاعراً يمتدح الأمراء ويخدمهم نديماً ومُسلياً لا يسمعون منه إلاّ ما يُجمّاهم ويزينهم وينبّلهم كما يقول. حين آذنت الدولة الأموية بالانهيار انضم مطيع، كما ذكرنا من قبل، إلى الطالبي عبد الله بن معاوية في أصفهان ينادمه. وحين استقر العباسيون في السلطة سارع إلى الالتحاق بصحابة المنصور الشهيرة[2] لينقطع بعدها إلى جعفر بن الخليفة، يأكل على مائدته ويحيي لياليه ويصفيه شكره ويعينه في غرامه بإحدى الجنيات.

وكان مطيع كما نقلوا «جميل الصورة حسن الوجه»[3]، و«ظريفاً حلو العشرة، مليح النادرة». خفيف الروح وحاضر البديهة[4]. هذه السمات جعلت منه نديماً مُحبَّباً أو كما سماه أبو نواس «ريحانة الندمان»[5]. وصفه أحد معارفه من الكوفيين لمن تمنى أن يراه من أهل البصرة بالقول «والله لو رأيته للقيت منه بلاءً عظيماً (...) كنتَ ترى رجلاً [لا] يصبر عنه العاقل إذا رآه ولا يصحبه أحد إلا افتضح به». وعلى قول آخر «إذا حضر ملكك وإذا غاب عنك شاقك وإذا عُرفتَ بصحبته فَضَحَك»[6]. فلا عجب إذا كان الأمراء الشبان من بني العباس يتنافسون على استخلاصه واتمام سرورهم باستصحابه، كما لاحظ ابن المنصور. نراه يشهد سنة ١٤٧/ ٧٦٤ المبايعة للمهدي بولاية العهد حيث لم يكتفِ بإنشاد المدائح بل تعدى ذلك إلى رواية الاحاديث النبوية التي تؤكد أن ابن المنصور هو المهدي العتيد[7]. وسيحفظ له المهدي أثناء خلافته هذه اليد. وعلى الرغم من ذلك فأن الشاعر، كسواه من المتكسبين بالشعر، لم يجد في الدولة الجديدة، وكانت لا تزال من غير

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٧٦.
(٢) المرزباني، معجم الشعراء، ص٤٨٠. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٣٠١.
(٣) المرزباني، معجم الشعراء، ص٤٨٠.
(٤) الأغاني، ج١٣، ص٢٧٦.
(٥) في هجائيته لأبان اللاحقي التي يذكر فيها عصبة المجان، الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٥٠.
(٦) الأغاني، ج١٣، ص٢٧٦. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٦.
(٧) الأغاني، ج١٣، ص٢٨٧.

برامكة، ولا في بغداد، وكانت لا تزال من غير مواخير وحانات، ما كان يجده عند آخر الأمراء الأمويين في سوريا[1]. فسيان ما بين الوليد بن يزيد الفتى الجواد الفنان والمنصور «الدوانيقي» البخيل وابنه جعفر المصاب بالاضطرابات النفسية. هذا أحاجه إلى امتداح أعيان الدولة مثل معن بن زائدة[2] وأحد أحفاد خالد القسري[3]. بل توسّل الأطراف البعيد منها والقريب. قيل أن سليمان بن علي عيَّنه عاملاً على الصدقات بالبصرة قبل سنة ١٣٧/ ٧٥٤ بدلاً من الفقيه داوود بن أبي هند[4]. وهذا غير مؤكد. والثابت أننا نجده قبل عام ١٤٣/ ٧٦٠ في الريّ مع سلم بن قتيبة أحد أعوان المنصور الكبار[5]. وبعد ١٥١/ ٧٦٨ سيقصد السند يستجيز واليها هشام بن عمرو التغلبي فاتح الكشمير[6]. السنوات الأولى من خلافة المهدي قضاها الشاعر بين الكوفة وبغداد. وسنفقد أخباره بعد ذلك. وحين مات حتف أنفه في أواخر ربيع الثاني من خريف سنة ١٦٩/ ٧٨٥[7] كان قد شاخ وفتر و«غودر فرداً» كما يقول. كان الموت قد طوى أخلاّءه يحيى بن زياد وحماد عجرد وأصحابهما، ولم يكن له من الولد إلاّ ابنة أقامت بعائلتها في إحدى القرى بين بغداد والمدائن[8].

جُمعت أشعار مطيع بن إياس في ديوان من مائة ورقة بحساب مصنف الفهرست. احتفظ الأغاني بمعظمها. بقي لنا منها ما يناهز الخمسماية بيت. يعتبر أبو سلمى شاعراً أصيلاً من غير أن يكون في كبار الشعراء في عصره. لقد غرف والوليد بن يزيد من بحرٍ واحد. فأشعاره تتصف بالرقة والعذوبة، وبأوزانها القصيرة

---

(١) أنظر هجاء مطيع لبغداد وتأسفه على أيام بني أمية في المصدر السابق: ج١٣ ص٣٢٠.

(٢) المصدر السابق، ج١٣، ص٣٢٣. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٤. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٣١٩.

(٣) الأغاني، ج١٣، ص٣٠٣. بيد أن القصيدة تنسب لسواه أيضاً.

(٤) المصدر السابق، ج١٣، ص٣١٧-٣١٨.

(٥) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٩٠.

(٦) وهذه واقعة تؤكدها قصيدة له يصف فيها مشاهداته ويذكر المدن التي مر بها، الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص١٠٤.

(٧) حسب ما في الأغاني، ج١٣، ص٣٣٥ أنه مات بعد ثلاثة أشهر من خلافة الهادي. وهذا الأخير استخلف في أواخر المحرم من سنة ١٦٩/ ٧٨٥.

(٨) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٩٥.

والمجزوءة، وبيقظتها اللافتة على الطبيعة، وبلغتها البسيطة العادية النابضة بالحياة، المحتقنة بالرغبة. فهي وُضعت للغناء. وكان ربما رجّعها في الكوفة حتى السقّاء والطحّان والمكّار[1]. وإذا كنا لا نلاحظ فيها الإباحية الوالبية ولا السخرية من الدين إلا فيما ندر في الغزل، ولا الشطح عند الطرب، فهي سجل يحفل بمشاهد من مغامرات الشاعر ونزعاته.

كانت فلسفة مطيع تتفق مع فلسفة الوليد بن يزيد، وتختصر بعدم إضاعة العمر بغير الاستسلام للرغبات. يقول[2]:

لا يلهينَّك غير ما تهوى فإن العمر فاني!

من هنا كانت سيرته، كما نقلوها إلينا على هامش أشعاره، ركضاً مجنوناً في طلب اللذة، بهمة الصوفي الباحث عن المطلق، على هامش الضوابط الاجتماعية والدينية. فكان «لا يغب الشرب واللعب والانهماك في الخسارة والتطرُّح في مواضع اللذات»[3]. الأمر الذي جعل منه فضيحة حيّة أثارت قلق المنصور[4]. أبرز أهواء مطيع ثلاثة: هوى الدنان وهوى القيان والذُكران وهوى الإخوان. ثمة مجالس الشراب التي أجاد الشاعر في تصويرها وإن كان يقصِّر عن أبي نواس في هذا الفن. كان مطيع يجد في النبيذ «معنى من الجنّة»[5] لأنه يُذهب الحزن. وكانت المجموعة ـ ومحركها الثلاثي: مطيع بن إياس ويحيى بن زياد وحماد عجرد ـ تحيي مجالس المتعة هذه في دور القيانين والقيّانات أو في الأديرة (دير زرارة ودير كعب)[6] أو في بساتين الكوفة أو في منتزهات كلواذى أو في الكرخ حيث كان

---

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨٣.

(٢) الشابشتي، الديارات، ص٢٥٦-٢٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(٤) الأغاني، ج١٣، ص٢٨٧.

(٥) ابن حمدون أبو المعالي محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون (٥٦٢/١١٦٧)، التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ج٨، ص٣٥٠-٣٥١.

(٦) نرى الصديقين مطيعاً ويحيى بن زياد يعزمان على الحج. لكنهما يتوقفان على طريق الكوفة عند دير زرارة المشهور بما حوله من الحانات وهناك يغرقان في سكرة طويلة ليعودا بعدها مع الحجيج: الأغاني، ج١٣، ص٢٩٩. الشابشتي، الديارات، ٢٤٧-٢٤٨. و«طربة» أخرى لمطيع تدور رحاها في=

ينزل الشاعر أو في الكروم المعروشة المحيطة بالكرخ، تحت سقفٍ من «الياسمين المذهَّب»، بين الصنج والمزهر، يتعاطى أثناءها الندامى الخمر «قَلزاً» (تبادل الكؤوس). وغالباً ما كانت الدعوات الشعرية التي كان يوجهها الشاعر للأصحاب بهذه المناسبات التي تتفق أحياناً مع الأعياد الدينية تحتوي على قائمة باللذات الموعودة: الخمر والزمر والأمرد والقينة و«الفساد». وكان المهدي يحزر من غير صعوبة وقائع الاحتفال[1].

من غير صعوبة نلاحظ أن مطيعاً الذي جرى له في مكان ما من طفولته أو شبابه ما جعله يبغض أباه كان مُصاباً باضطراب حياته الانفعالية مما جعلها أشبه بالثقوب السوداء. لقد عانى من الرقة المفرطة وكانت تعتريه على نحوٍ خاص نوبات من الجوع الضاري للحب. ما إن يرى الجارية الجميلة حتى يعتريه «الزَّمع». وإذا كانت صديقةً لهذا أو ذاك من أصحابه سعى في إفسادها عليه[2]. فحياته العاطفية استهلكت في تتبُّع المغنيات والجواري: مكنونة وريم وجوهر وبربر وروق وخُشَّة وجودانة وسواهن[3]، وفي هوى القيان، عاملات اللذة العمومية للطبقة الوسطى في المدينة الإسلامية، وكان ذلك يعتبر مسقطاً للمروءة. يقول[4]:

اخلع عذارك في الهوى ... واشرب معتَّقة الدنانِ
وصِلِ القيان مجاهراً ... فالعيشُ في وصل القيانِ

هوى القيان وهوى الذُّكران ـ وهو غير هوى المردان. بل زعم صديقه حماد عجرد أنه يختار قرب «الفحول المرد» ويترك قرب «الخُرَّد العين»[5] في إشارة إلى ما كان يُشاع عن ميول مُطيع الجنسية أو ما أسموه «الأُبنة»[6].

=دير كعب بالقرب من المدائن: المصدر السابق، ج١٣، ص٣٠٧. وحول دير كعب أنظر مقالة صالح العلي في الـ*E.I²*, II, 203.

(١) الأغاني، ج١٣، ص٢٩٥ و٢٩٦-٢٩٧.

(٢) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨١-٢٨٢ و٢٨٤

(٣) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨١ و٢٨٦ و٢٩٩ و٣٠٠ و٣٠٢ وج ١٤، ص٣٥٤. الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص١٠٤.

(٤) الشابشتي، الديارات، ص٢٥٦-٢٥٧.

(٥) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٨.

(٦) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨٠ و٢٨١ و٣٢٩. المرزباني، معجم الشعراء، ص٤٨٠. وينسب له=

كما يلفت انتباهنا في حياته وشعره «الإخوانيات». فالمجون الذي لا يُستهلك إلا جماعة يُنمي حس الصداقة. لقد عاش مطيع محاطاً بالأصحاب ممن «غابت الأنحسُ عنهم وتلقتهم سعود»، فكان «بعضهم ريحانُ بعضٍ»[1]. فعلى الرغم من الخصومات الكثيرة والهجاء المتبادل كان يصيبه هجرهم أو بعادهم أو فراقهم بنوع من الرهاب، ويبكيه كما يقول تذكارهم ويحاول دائماً الاعتذار عن هفواته إليهم[2]. ولقد لقيت أبياته الرومنسية في نخلتي حلوان شهرةً كبيرة، وجعلت النخلتين مثلاً للإلف وطول الصحبة[3]. كما حظيت قصائده في رثاء يحي بن زياد برواج مماثل[4].

ولا يكتمل المجون من غير أدوار الدعابة والمعابثة. ومطيع كان معروفاً بها. كصنيعه وصاحبيه بأحد تجار الكوفة المستورين. لقد حملوه على شتم الأنبياء والملائكة أو إطالة الصلاة إلى ما لا نهاية ثمناً للسماح له بمشاركتهم مجالس هي في نهاية المطاف كما قال «أكل سحتٍ وشرب خمرٍ وعشرة فُجّار وسماع مغنيات قحاب»[5]. أو صلاتهم جماعةً خلف جاريةٍ عارية[6]. أو اعتبارهم أن اعتداء يحيى بن زياد على ابن القيان أعظم شأناً عندهم من نزول الوحي عليه أو تكليم

=الثعالبي، في الظرائف واللطائف، ص٢٦١ و٢٦٢ قوله «لو لم يكن للمرد فضيلة إلا أنّ الله تعالى خلق ملائكته مرداً وأهل الجنة مرداً لكانت فيها الكفاية»:

من كان تعجبه الأنثى ويعجبها ... من الرجال فإني شفّني الذكرُ

وهذا البيت ينسب لأبي نواس وهو به أشبه.

(١) الأغاني، ج١٣، ص٢٩٣ و٢٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨٠ و٢٨٢ و٢٨٦ و٢٩٣ و٢٩٥ و٢٩٦ و٢٩٧ و٣١٩ و٣٢٣ و٣٢٩.

(٣) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص٢٩١-٢٩٣. وأبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ج٢، ص٢٢.

(٤) مراثي مطيع في يحيى عديدة ومشهورة: أبو تمام، ديوان الحماسة بشرح المرزوقي (٤٢١/ ١٠٣٠)، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١، ج٢، ص٨٥١-٨٥٦. المبرد، الكامل، ج٤، ص٧٧. الأغاني، ج١٣، ص٢٨٩. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٣-١٤٤. المرزباني، معجم الشعراء، ص٤٨٠.

(٥) الأغاني، ج١٣، ص٣١٥-٣١٧.

(٦) المصدر السابق، ج١٣، ص٣٢٦.

الملائكة له أو مبايعته بالخلافة[1]. وكان ربما شكا جيران مطيع في الكرخ منه ومن صاحبيه. يقول أحد المحدثين من أهل الحي: «قدم علينا في أيام المهدي هؤلاء القوم حَمَّاد عجرد ومطيع بن إياس الكناني ويحيى بن زياد فنزلوا بالقرب منا فكانوا لا يطاقون خبثاً ومجانة»[2]. أو لهو مطيع ويحيى بصديقهما حماد الراوية وسراجه[3]، أو تماجن الأوّل على المتسولين[4].

كما كان الحال مع سواه من معتنقي فلسفته، حامت الشبهات حول إيمانه. وكان ربما نعته بعض معاصريه في معرض الشتم أو التحبُّب بالزنديق، كما كان مألوفاً في ذلك الوسط. وتوهَّم من توهَّم أنه يدين سراً بدين ماني. على ما في إحدى الحكايات الموضوعة يستدل جارٌ لمطيع على زندقة هذا الأخير حين سمعه يردد ليلاً أبيات يذكر فيها «السر» الذي يعرض صاحبه للقتل إذا باح به[5]. وما نقلوه عن تحسُّر يحيى بن زياد عند النزع نسبوه أيضاً إلى مطيع بن إياس[6]. وسيزعم أحد ندماء المتوكل، في رواية مفتعلة بعد مرور أكثر من سبعين سنة على موت الشاعر، أنه قُبض على ابنة مطيع مع الزنادقة أيام الرشيد «فقرأت كتابهم واعترفت به وقالت هذا دينٌ علَّمنيه أبي وتبتُ منه»[7]. ما هو ثابت أن مطيع بن إياس لم يتعرَّض لأي أذىً في حياته بسبب مجونه أو دينه. لقد ظن مخبرو القصر أيام المنصور أنه زنديق على دين ماني وديصان. غير أن ولي العهد كان أدرى به من سواه. قال المهدي لأبيه: أنه ليس من أهل الزندقة ولكنه «خبيث الدين فاسق مُستحل للمحارم». ونهى عن مضايقته[8].

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص٣٢٧-٣٢٨.
(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٩، ص٥.
(٣) الأغاني، ج٦ ص٧٤.
(٤) المصدر السابق، ج١٣، ص٣١٨.
(٥) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٩٣ و٢٩٤. المعري، الغفران، ص٤٣٣.
(٦) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٢.
(٧) الأغاني، ج١٣، ص٢٩٥.
(٨) المصدر السابق، ج١٣، ص٣١٧.

حمّاد عجرد السُّوائي

أحد معلمي الخلاعة الكبار أبو عُمر حمّاد بن عمر (أو بن يحي) بن يونس بن كليب المشهور بحمّاد عَجرد[1]. وعَجرد لقبٌ لقِّب به في صباه كما يُروى. ولد في الكوفة على الأرجح في أوائل القرن الهجري الثاني/الثامن للميلاد في عائلة سوادية تنتسب بالولاء لبني سُواءة أو عُقيل العامريين، عامريي الكوفة. وكانت العائلة قد عملت لبعض الأعيان الأمويين من أصحاب الضياع فعرفت بعض اليسر واستقر أفراد منها في واسط[2].

قيل أن حماداً كان في أول أمره يحترف بري النبال كجده لأبيه. الثابت أنه احترف صنعة الكتابة وتعليم الأولاد. وهما مهنتان كانتا في الغالب متكاملتين وتعتبران من الحرف الإدارية. في ظل عمال السفاح والمنصور بدأ حماد عجرد حياته وأنهاها. فهو من صنائع الإدارة العباسية الأولى حَصراً. أول ظهور له يعود إلى اتصاله بمحمد بن خالد القسري أول عامل عباسي للكوفة[3]، وعمله بعد ذلك ككاتب ليحيى بن محمد بن صول الذي عيَّنه السفاح والياً على الموصل فور توليه سدة الخلافة سنة ١٣٢/ ٧٥٠[4]. كما كان على علاقة بالأسود بن خلف كاتب عيسى بن موسى العباسي الذي حكم الكوفة من ١٣٣/ ٧٥٠ إلى ١٤٧/ ٧٦٥[5].

---

(١) حول حماد عجرد: الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٣-٤٥٣. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢ ص٧٧٩-٧٨١. وعيون الأخبار، ج٣، ص١٩، ٨٠، ١٥٩، ١٧٨، ٢٤٤، ٢٦٤. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٦٧-٧١. الأغاني، ج١٤، ص٣٢١-٣٨١. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٣-٨. الجهشياري، الوزراء، ص٧١. البلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٤٢. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٩، ص٥ وج ١٦، ص١٦٢. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٢٨-١٣٤. الجريري، الجليس الصالح، ص٥٨١. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٤١-١٤٦ وج ٥٨، ص٣٧٠. ابن الجوزي، المنتظم، ج٨، ص٢٩٦-٢٩٧. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢١١-٢١٣. ابن حجر، لسان الميزان، ج٣، ص٢٧٢. Ch. Pellat, *E.I²*, III, 138. وفاتنا الاطلاع على مقالة صبحي ناصر حسين، حماد عجرد (ت.١٦١ هـ). دراسة ونصوص. جامعة البصرة، ملحق مجلة كلية التربية، السنة الرابعة، (١٩٨١). وكتاب نازك سابا يارد، حماد عجرد، بيروت، دار الفكر العربي، ٢٠٠١.

(٢) الأغاني، ج١٤، ص٣٢١.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥٧.

(٤) الجهشياري، الوزراء، ٧١.

(٥) الأغاني، ج١٤، ص٣٣٩ و٣٤١.

أثناء ذلك كما يبدو عُيِّن مؤدباً لمحمد بن أبي العباس السفاح[1] ولبني العباس بن محمد الهاشمي أحد عُمال العباسيين[2]. قبيل عام ١٤٠/٧٥٧ نجد حماداً في السوس بصحبة واليها سُليم (أو سهيل) بن سالم أحد الأشراف المقربين من المنصور[3]، ثم في كسكر يغدو ويروح نحو عاملها للمنصور سليمان بن الفرات[4]، ثم في البصرة يستمنح واليها لعام ١٤٣/ ٧٦٠ اسماعيل بن علي[5]. كما تقرَّب من الربيع حاجب المنصور بغاية تأديب بنيه، محاولاً الاقتراب أكثر فأكثر من بؤرة السلطة[6]. وحين عُيِّن محمد بن أبي العباس والياً على البصرة سنة ١٤٦/ ٧٦٣ انضم حماد إليه كنديم يهتم بمجلس «اللذات»، وكشاعر للبلاط المحلي مع جماعة من أصحابه[7]. فكان ـ كما قال أحد الشعراء في هجائه له ـ يوقف بغله بباب الأمير كفعل الأعيان. هذه المهمة أكسبته بعض الشهرة وكثيراً من العداوات العميقة الطويلة. كما غيَّرت مسار حياته المهنية. كان قد حصَّل رصيداً شعرياً مُعتبراً وشبكة واسعة من العلاقات بحواشي السلطان فأهمل الكتابة وتأديب الأولاد وصار يتكسَّب بمنادمة الأمراء وامتداحهم[8]، والسعي بحاجات هذا أو ذاك إليهم، واستمناح ذوي النفوذ[9] أو هجائهم إذا لم يعطوه[10]. وسيلة الكسب هذه أعفته من الآداب التي يُفترض أن يتحلّى بها مؤدب الأولاد، وأكسبته آداب الشعراء

---

(١) المصدر السابق، ج١٤ ص٣٧٠. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٤.

(٢) الأغاني، ج١٤، ص٣٣١.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٦ و ٣٣٠.

(٤) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٤٠.

(٥) الصولي، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، القاهرة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٦) الأغاني، ج١٤ ص٣٣١ و٣٥٨.

(٧) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٤٢٢. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٤-٧. الأغاني، ج١٤، ص٣٦٨.

(٨) يقول ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٩: «وكان معلماً ثم شُهر بالشعر وامتداح الملوك». وبحسب صاحب الأغاني، ج١٤، ص٣٢١ «ولم يتكسَّب بصناعة (...) غير الشعر».

(٩) مديحه لداوود بن اسماعيل بن علي في المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٨ ولأبي خالد الأحول، المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥٦، ولأحد الكتاب طمعاً بجبته، المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥٢.

(١٠) كفعله بأحد الحارثيين من أعيان الكوفة، المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥٩، وبيقطين بن موسى، المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٤.

الندماء وأخلاقهم لا سيما وأن أخصامه كانوا يحرضون الأعيان ويحذرونهم من إدخال «الذئب» إلى حظيرة «الغنم»(١).

أثناء خدمته في بلاط محمد بن أبي العباس أعان هذا الأخير في غرامه الأفلاطوني بزينب بنت سليمان بن علي فكان يضع النسيب بزينب على لسان محمد. فلما مرض محمد بن أبي العباس واستعفى من ولاية البصرة سنة ١٤٩/ ٧٦٦ ليموت بعدها بقليل، طلب والي الكوفة الجديد، وكان شقيق الفتاة، حماداً للقتل. ارتعب حماد وذهب «من شدة الخوف» كما يقول في إحدى قصائده يستجير بقبر سليمان بن علي في البصرة على عادة العرب القدماء. فلم ينفعه. ولا نفعته المدائح والاعتذارات و«الإقرار بالذنب»(٢). فاحتمى بولاة البصرة: عقبة بن سلم وابنه نافع بن عقبة الذي خلف أباه، ثم بعيسى بن عمرو السكسكي الذي تولى الإمارة من بعد. فكان حماد يحضر المجالس مع «وجوه أهل البصرة»(٣). ومن المرجَّح أن عقبة اصطحبه عام ١٥١/٧٦٨ إلى البحرين حيث أوفده المنصور لفترة قصيرة(٤). لكن خوفه من محمد بن سليمان وصاحب شرطته بقي يلاحقه(٥) فاستجار ببغداد بجعفر بن المنصور الذي كان مطيع بن أياس، صديق حماد، منقطعاً إليه. واتصل بأبي خالد الأحول الكاتب الأردني الأصل الذي سيكتب لأبي عبيد الله وزير المهدي(٦). فانقلب يهجو محمد بن سليمان ويستحرق قبر أبيه(٧). غير أنه لم يسترح للإقامة ببغداد المنصور فالتحق بالأهواز يستجيز صديقه يحيى بن

---

(١) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٣١.

(٢) قصة غرام محمد بن أبي العباس بزينب ودور عجرد فيها رواها الصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٣-٨ والبلاذري، أنساب، ج٤، ص٢٤٠-٢٤١. والأغاني، ج١٤، ص٣٧٨-٣٧٩ و٣٨٩.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٣٦.

(٤) الجهشياري، الوزراء، ص٧١.

(٥) الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٣٧٧ ينقل الطبري بيتاً لحماد في المساور بن سوار الجرمي صاحب شرطة محمد بن سليمان:

لحسبك من عجيب الدهر إني أخاف وأتقي سلطان جَرْمِ!

(٦) الأغاني، ج١٤، ص٣٥٦.

(٧) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٧.

زياد الذي كان يتولى عملاً فيها للمنصور[1]، ثم بفسا ينادم ولاتها ورؤسائها ويتعاطى معهم «قهوةً تُشخص يقظان الهموم» كما يقول[2]. حيكت الأساطير حول انتقام محمد بن سليمان الدموي منه ومقتله ثم دفنه في تلعة سيجاوره فيها ـ زعموا ـ عدوه بشار[3]. ما يكاد يكون مؤكداً أنه قضى آخر سنواته في اليُسر والنباهة بين الكوفة وواسط تتخللها روحات لبغداد وكانت قد اتسعت واغتنت في خلافة المهدي[4]. كان قد تجاوز الستين حين مات في واسط حتف أنفه بعد عام ١٥٩/ ٧٧٦ من غير شك وقبل عام ١٦٦/ ٧٨٣ بكل تأكيد[5]. يقول ياقوت أن حماداً توفي سنة ١٦١/ ٧٧٨ «في أصح الروايات»[6]. ووافقه على ذلك ابن خلكان[7]. وهذا تاريخ معقول جداً إذ تتوقف أخبار حماد في السنوات الأولى من خلافة المهدي.

كانت أشعار حماد مجموعةً متواضعةً[8]. بقي منها مبعثراً في مجامع الأدب، على ما نعلم، ما يناهز الخمسماية بيت مقتطفة من نحو مائة قصيدة[9]. لا يعتبر حماد شاعراً خمرياً وإن كان يذكر عرضاً في شعره الصهباء التي «طُبخت بنار الله».

---

(١) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٣.

(٢) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٣٨.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٨٠.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٩، ص٥.

(٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٤٣. ويستدل من خبر موت حماد المنقول عن عمر بن حماد أن والي الكوفة كان وقتها إسحاق بن الصباح الكندي. وإسحاق الكندي ولي الكوفة عام ١٥٩/ ٧٧٦. هذا ومعلوم أن حماداً مات قبل بشار وأن هذا الأخير قُتل عام ١٦٦/ ٧٨٣.

(٦) ياقوت، إرشاد الأريب، ص١١٩٨.

(٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢١٣.

(٨) من خمسين ورقة في مئة صفحة تتسع الصفحة الواحدة لعشرين بيتاً كما في الفهرست، ص١٨٤.

(٩) ما وقعنا عليه من شعر حماد هو ما احتفظ به صاحب الأغاني، ج١٤. وابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٨-٧٠ و٧١-٧٢. والجاحظ، الحيوان، ج١ ص١٥٦ و ١٥٧-١٥٩ و٢٣٧ وج٤ ص٤٧٩ و٤٨٠ و٤٨٣، والبيان، ج١، ص٣٠ وج٣، ص٨٨ و٢٤١. وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٧٩-٧٨١. والصولي، أشعار أولاد الخلفاء، ص٤-١٠، وأخبار أبي تمام، ٢٣٩-٢٤٠. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٤٣. والتوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩/١٩٩٨، ص٣٣٠. ووكيع الضبي ، أخبار القضاة، ج٢، ص١٦٩.

ولا هو شاعرٌ غزلٌ وإنْ كان قد غُنِّيَ ببعض أبياته التي يذكر فيها صبوته لهذه المغنية أو ذاك الغلام. فعلى الرغم من علاقاته بالقيان وبالمردان فهو قليلاً ما يشكو من الحب، أو يحركه الجمال إلى أكثر من إلصاق الحقو بالحقو أو طلب القبلة كما يعبِّر. قصيدته التي خلَّد فيها غرامه في غلام بصري يُقال له «أبو بشر الحلو ابن الحلال» هي استثناء في شعره[1]. ولا نجد في أبياته السخرية من الدين والأعراف الذي شُهر بها شعراء المجون وأن كان يصرح بحرصه على «ارتكاب الموبقات» والإقامة على «المعاصي»[2]. وليس في شعره ما يدل على ثقافة غير تقليدية وغير موروثة. لا إلماح إلى معتقد فكري أو ديني ولا تأملات بشّارية ولا خواطر تذهب إلى أبعد من الأنف والمعدة. إلا أن اللافت فيما بقي من أبياته ليس أنها، لجهة اللغة، من الشعر المحدث وحسب، لكن شذوذها المنهجي في أغراضها عن القوالب التقليدية. فشعره، وإن كان في معظمه كما يكون شعر المعلمين مصنوعاً مُتكلَّفاً من غير مهارة كبيرة، هو شعر الحياة اليومية وأشبه بسيرة ذاتية. لقد سجَّل حماد مباشرةً في قصائده القصيرة حوادث نهاره وليله ومعاركه الكبيرة والصغيرة وضجيج علاقاته بأصحابه وخصومه فكان أكثرها في الهجاء المقذع والمعابثات والمعاتبات فضلاً عن المديح. ونعتقد أن هذا النوع من الشعر الذي مثَّل الوجه المسرحي للخلاعة كان كسيرة حماد الصاخبة مطلباً استهلاكياً للوسط الذي طفا هذا المهرج على سطحه.

هذه السيرة، كسيرة معظم رفاق المجون، تنتشر فصولها في ثلاثة اتجاهات سواءً في الكوفة، حيث نشأ، أو في البصرة التي أقام فيها طويلاً، أو في بغداد التي كان ينزلها، أو في واسط التي كانت مدينته الثانية. ثمَّة أصحاب السلطان من أمراء وولاة وعمال وأعيان وسواهم من المتصلين بمراكز النفوذ. وهو هنا النديم المداح والمُسلّي الساعي باللبانات. وثمّة الأصحاب والأخصام أو الأصحاب ـ الأخصام من أهل الأدب من الشعراء والكتاب وطُلاب اللهو. وهو هنا رفيق اللذات العابث الفاتك، إخوانيٌ طوراً ونبّاحٌ بذيء أكثر الأحيان. وهناك أخيراً المغنون والموسيقيون وعلى وجه الخصوص مطارح اللهو ودور القيان. وهو هنا مُتعشِّقٌ يتشهى الجواري ويراود الغلمان، يُقرَّب وسرعان ما يُبعد ويُعاف.

---

(١) الأغاني، ج١٤ ص٣٦٢ و٣٦٧-٣٦٨.

(٢) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٣٣-٣٣٤.

لقد ذكرنا الوسط الأوّل الذي نستبعد الوليد بن يزيد منه. فما نُقل عن منادمة حماد له في شبابه في جملة فتيان العراق قد يكون قد اقتصر على زيارة يتيمة لم تترك على كل حال أثراً في شعر حماد وأخباره.

في الكوفة كانت حلقة أصحابه الأولى تتألف من مطيع بن إياس ويحيى بن زياد رفاق المغامرات والمجالس والصحبة الطويلة. تلي ذلك حلقة ثانية أقل حميمية رجالها في الكوفة هم والبة بن الحباب وشُراعة بن الزندبوذ والحمّادان. قيل أن حماداً نادم في شبابه في الكوفة أبا حنيفة على «أباريق الرصاص» قبل أن يتحوّل هذا الأخير إلى الفقه فيقوم ويقعد بصديقه القديم[1]. ومثل هذا الخبر لا يصح. فالرجلان ليسا من جيل واحد. حين كان حماد قد صار أهلاً للمعاشرة في العقد الثالث من القرن كان التاجر الكوفي الأنيق قد صار علماً للفقه والتقوى. في الكوفة نجد حماداً بصحبة مساور الوراق، شاعر ساخر وبالمناسبة راوية للحديث[2]، وحفص بن أبي وردة (أو بُردة أو وزّة)، ناقد أدبي متحامل ومتهم بالزندقة[3]. يتخذ حماد أو مساور من دمامة الناقد الأدبي موضوعاً للتندر[4]. مساور بدوره يهجو حماداً جاعلاً من نفي الزندقة توكيداً لها[5]:

لو أن ماني وديصاناً وعصبتهم جاؤوا إليك لما قلناك زنديقُ
أنت العبادةُ والتوحيد مُذ خُلقا وذا التزندقُ نيرنجٌ مخاريقُ!

في الكوفة كذلك عُرف حماد بارتياد القيّان المعروف بأبي الأصبَغ، وبالمغنية «خُشّة» الملقبّة بظبية الوادي التي كان يعتبرها «صديقته» والتي ستفضل على صلعته الحمراء طلعة مطيع بن إياس[6]، وبالمغنية سعاد قينة محمد بن الفضل السكوني[7].

---

(1) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٣. والخبر الذي يحل فيه يحيى بن زياد محل أبي حنيفة أقرب إلى الصواب.
(2) حول مساور أنظر المصدر السابق، ج١٨، ص١٤٩-١٥٣.
(3) المصدر السابق، ج١٨، ص١٠١.
(4) المصدر السابق، ج١٨، ص١٥٠ وج ١٤ ص٣٥١.
(5) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٤.
(6) الأغاني، ج١٣، ص٢٨١-٢٨٢ وص ٢٨٥.
(7) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥٤-٣٥٥.

أما في البصرة التي تبوّأ فيها حماد لعدة سنوات منزلة مرموقة في «ظل سلطانٍ» كان به يُدعى «أميرا»، كما يقول، ويعني الولاة المتتابعين، فكان أصحابه كثيرين. منهم على ما قيل ابن المقفع مع الفارق في السن بين الرجلين[1]. هذه الصداقة، إذا صحّت، يجب أن تعني هنا العلاقة التي تربط بين أبناء المهنة الواحدة ممن يعمل للعائلة الواحدة، أو أن حماداً كان ممن تصلهم صلات ابن المقفع. ومنهم جميل بن محفوظ الأزدي، صاحب الشرطة في ولاية عُقبة بن سلم والذي سيعمل فيما بعد ليحيى بن خالد على أرجان[2]. وفيه يقول الشاعر الهزلي أبو الشمقمق[3]:

وهذا جميلٌ على بغله وقد كان يعدو على رجلهِ
وقد زعموا أنه كافرٌ وأن التزندق من شكله!
كأني به قد دعاه الإمامُ وآذن ربك في قتله!

ومنهم أبو الفضل حُريث بن أبي الصلت الحنفي «المشهور بالزندقة» الذي كان حماد يرتاد منزله على الطعام دون أن يمنعه ذلك من أن يعيبه بالبخل وبأنه يتظاهر بالتقوى في حين أنه إذا سنحت الفرصة غدا «عادياً فاتكا»[4]. بشار سيتهم الصديقين بأنهما يتشاركان نساءهما انسجاماً مع معتقدهما بالإثنين[5]. ومنهم الشاعر منقذ بن عبد الرحمن الهلالي الذي كان يتلاحى مع يحيى بن زياد. شاعر مخضرم مُقل يوصف بأنه «خليع ماجن مرمي بالزندقة»[6].

وثمّة الوسط «الفني»: الموسيقي دحمان الأشقر والمغني حكم الوادي اللذان

---

(١) الجهشياري، الوزراء، ص٧١.
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٢٦٨. ابن الجراح، الورقة، ص٦٧.
(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٥٤.
(٤) الأغاني، ج١١، ص٢٩٠.
(٥) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٤ و٣٣٩.
(٦) أنظر حوله الفهرست، ص١٨٤. والمرزباني، معجم الشعراء، ص٤٠٤. والأغاني، ج١٣، ص٣١١ وج ١٨، ص١٠١. والمرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣١. وحُفظت له أبيات قليلة منها قصيدة في رثاء ابن هبيرة في الطبري، تاريخ، ج III^1 ص٧٠. وأبيات في رثاء زوجته في الأشباه والنظائر (حماسة الخالديين أبي بكر محمد (٣٨٠/ ٩٩٠) وأبي عثمان سعيد (حوالي ٤٠٠/ ١٠١٠) ابنا هاشم بن وعلة)، تحقيق السيد محمد يوسف، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥، ج٢، ص٣٢٧.

كانا يحييان ليالي محمد بن ابي العباس ويغنيان غزلياته وغزليات حماد بزينب بنت سليمان[1]، والقيّان عمر بن عبد الملك المعروف بأبي النضير، صاحب «خمس من بنات الليل»[2] حيث كان يلقى أبان اللاحقي. وكان أبو النضير شاعراً مُقلاً، يتعاطى الغناء و«يُظهر الخلاعة والمجون والفسق ويعاشر جماعةً ممن يُعرف بهذا الشأن»[3].

في البصرة كسب حمّاد كذلك العداوات. تسبَّبت بها مكانته لدى ولاة المدينة واستغلاله هذه المكانة في الوساطات. كان أول خصوم حماد الشاعر المقل عمرو بن السندي مولى ثقيف. ويقال أنه الذي لقَّب حماداً بعجرد. في أبياته التي يصف فيه حماداً بـ«عجرد الزنا والفجور» يستهجن نفوذ عجرد لدى الأمير ويُعرض بمحمد بن أبي العباس[4]:

إن دهـراً ركـبـتَ فـيـه عـلـى بـغـ ـلٍ وأوقـفـتـه بـبـاب الأمـيـرِ
لـجـديـرٌ ألا نـرى فـيـهـا خـيـراً لـصـغـيـرٍ مـنـا ولا لـكـبـيـرِ
مـا امـرؤٌ يـنـتـقـيـك يـا عُـقـدة الـكـلـ ـبِ لأسـراره بـجـدٌ بـصـيـرِ
لا ولا مـجـلـسٌ أجـنُّـك لـلـ ـذاتِ يـا عـجـرد الـخـنـا بـسـتـيـرِ!

غير أن المعركة الشعرية الكبرى واجهته ببشار. بدأت الخصومة بين الشاعرين على الأرجح أثناء ولاية نافع بن عُقبة للبصرة عام ١٥٠/ ٧٦٧[5]. كان أبو مُعاذ يخطو نحو السبعين من سنيه، على ما يزعم عجرد[6]، في حين كان حماد، على ما يقول بشار، قد أكمل الخمسين[7]. يقول الجاحظ أن بشاراً كان «ينكر» على العصبة، حماد وأصحابه[8]. غير أن قصائد بشار تنبئ أن هذا الأخير توسل حماداً

---

(١) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٨-٣٦٩ و٣٧٠- ٣٧٤.
(٢) التعبير لأبان اللاحقي، المصدر السابق، ج٢٣، ص١٥٩.
(٣) المصدر السابق،ج١١، ص٢٨٥.
(٤) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٢.
(٥) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٣.
(٦) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٤.
(٧) ديوان بشار، ج٣، ص٩٦.
(٨) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٧.

في حاجة لدى الوالي فماطله حماد واغتابه ووضع منه وأغلق دونه باب الأمير[1]، كما غيّر عليه صديقه القديم سُهيل بن سالم حين تولى هذا الأخير الولايات[2]. وأياً ما كان السبب فقد امتدت المهاترة نحواً من عشر سنوات تبادل الشاعران أثناءها الأهاجي المقذعة الكثيرة وانتهت بموت حماد[3]. وعلى الرغم من أن أبيات حماد كانت أكثر شيوعاً فقد حكم النقاد البصريون بخسارته الفنية[4] وإن كانوا لاموا بشّاراً على مناظرته لحماد «لأن حماداً في الحضيض وبشار مع العيّوق» فلم يكن يليق به أن يتسابَّ مع من هو دونه[5].

في سجل الشتائم والاتهامات التي تبادلها الطرفان ما يتعلّق بالإيمان. بشّار الذي كان ينسب حماداً إلى النبيط ويسميه «ابن نهيا» ـ ولا نعرف من هي نهيا ـ اتهم خصمه، فضلاً عن الفسق والفجور والإدمان على الخمور وارتياد «المواخير» وملاحقة الصبيان وتمكين الذكور من نفسه، بأنه زنديق لا يؤمن بيوم الحشر[6]:

ألا بـــل مـــا تـــرى حـــشـــراً   ومـــا الـــزنـــديـــقُ والـــحـــشـــرُ!

كما اتهمه بأنه يظهر حب النبي في حين أنه كافرٌ به، تاركٌ للصيام، متوانٍ عن الصلاة، آكلٌ لحم الخنزير، يعبد الرأس ويُصلي له[7]:

---

(١) القصيدة في الأغاني، ج١٤، ص٣٢٣-٣٢٤. ويقول بشار في الديوان، ج٣، ص٩٥:

يـا طـالـب الـحـاجـات لا تـعـصـنـي   واسـمـع فـإنـي نـاصـحٌ هـادِ
دع عـنـك حـمـاداً وخُـلـقـانـه   لا خـيـر فـي خـلـقـان حـمـاد!

وفي موضع غامض من ديوانه (ج ٣، ص٩٢) يتهم حماداً بأنه كان السبب في حجبه عن وُفّاد الأمير. وفي قصيدة (ديوان، ج٣، ص٢٩٥) يمدح فيها عقبة ويهجو عجرداً يعترف أنه اعترت علاقته بالأمير «جفوةٌ».

(٢) الأغاني، ج١٤، ص٣٢٦.

(٣) تجد قسماً كبيراً منها في الجاحظ، الحيوان، ج١، ص٢٣٩-٢٤٢. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٧. والأغاني، ج١٤، ص٣٢١ و٣٢٢ و٣٢٦ و٣٤٦-٣٤٧ و٣٤٩. وأهاجي بشار لحماد كثيرة تجدها في ديوانه، ج٢، ص٦٥ و١١١ وج٣، ص٩٢ و٩٥ و٩٨ و١٠١ و١٢٠ و٢٦٢ و٢٩١ و٢٩٥ و٣٠٥.

(٤) الأغاني، ج١٤ ص٣٤٩.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٥٤.

(٦) ديوان بشار، ج٣ ص٣٠٦.

(٧) المصدر السابق، ج٣، ص١٢٠ وص ٩٥.

وتعبد رأساً تُصلي له   وأما الإله فلا تعبدُ!

أو[1]:

سُمّيتَ عبد الرأس من حُبّه   قد علم الحاضرُ والبادي!

كما اتهمه بالثانوية في أبيات مشهورة[2]:

يا ابن نهيا رأسٌ عليَّ ثقيلُ   واحتمال الرؤوس خطبٌ جليلُ

[وفي رواية: الرأسين]

أُدعُ غيري إلى عبادة الاثنيـ   ـنِ فإني بواحدٍ مشغولُ

[وفي رواية: رَبَّيْن]

يا ابن نهيا برئتُ منك إلى اللـ   ـهِ جهاراً وذاك مني قليلُ!

وعلّق حماد على هذه الأبيات: «والله ما أبالي بهذا من قوله وإنما يغيظني منه تجاهله بالزندقة. يوهم الناس أنه يظن أن الزنادقة تعبدُ رأساً ليظن الجهال أنه لا يعرفها لأن هذا قولٌ تقوله العامة لا حقيقة له. وهو والله أعلم بالزندقة من ماني»[3]. واستبدل بالباء في البيت الثاني «عن» ليصحح عليه الكُفر فصار:

أُدعُ غيري إلى عبادة الاثنيـ   ـنِ فإني **عن** واحدٍ مشغولُ!

[وفي رواية: رَبَّيْن]

وأشاع بشار في الناس أن سبب مقته لحماد أن هذا الأخير كان ينشد شعراً ويقربه رجلٌ يقرأ القرآن وقد اجتمع الناس عليه فقال: علام اجتمعوا؟ فوالله لما أقولُ أحسن مما يقول[4].

حماد بدوره قذف في وجه بشار باتهامات مماثلة. وحرّض عيسى بن عمرو الذي ولي البصرة سنة ٧٦٩/١٥٢ على خصمه متهماً إياه بالفسوق وبالاعتداء على الصبيان وبترك الطاعات الدينية وتجاهل القرآن[5]:

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٩٦.

(٢) الأغاني، ج١٤، ص٣٢٥.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٨.

(٤) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٩. وهذا النوع من التجديف ليس معروفاً في المهاجاة في القرن الثاني.

(٥) الأغاني، ج١٤، ص٣٦٤.

لا يُصلي ولا يصومُ ولا يـ قرأ حرفاً من محكم القرآنِ
أنما معدن الزناة من السُّفـ لة في بيته ومأوى الزواني
وهو خدنُ الصبيان وهو ابن سبعيـ ن فماذا يهوى من الصبيانِ
طهِّر المصر منه يا أيُّها المو لى المُسمّى بالعدلِ والإحسانِ!

في هجائية شديدة القسوة يقارن حماد بين الخنزير وبشار ويخلص إلى القول[1]:

وعودهُ أكرمُ من عوده وجنسهُ أكرمُ من جنسه!

فقال بشار ـ على ما نقلوا: «ويلي على الزنديق! نفث بما في صدره! (...)» ما أراد الزنديق إلا قول الله تعالى «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (التين ٤)[2].

هذا في البصرة. أما في بغداد فكان حماد يُرى مع الشاعر أبي دلامة مهرج المنصور. وربما قبضت عليهما الشرطة في خلافة المهدي وهما بحالة السُّكر[3]. غير أن موئله المفضل كان الكرخ. وهذا الحي كان معروفاً بأنه مُلتقى «الشذّاذ» كما يقول أبو نواس. هناك، في دار القيّان ابن المقعد، كان حماد يلتقي بـ «عُصبة» استقرت في العاصمة أيام المهدي. نعرف منها الكاتبين يزيد بن الفيض ويونس بن فروة (أو ابي فروة) ـ وهما ممن سيقبض عليه فيما بعد عريف الزنادقة ـ، وقبيس بن الزبير صديق يونس، والناقد الأدبي المفضل بن بلال، صديق هذا الأخير[4]، وعمارة بن حربية أحد مياسير العاصمة كما نعتقد. وكما يبدو فإن العصبة البغدادية لم تستسغ حَماداً طويلاً فجفته واطّرحته. فقابلهم حماد بالهجو: اتهم عمارة بن حربية وأصدقاءه جبل بن حماد والنضر بالزندقة[5]. وهجا كذلك يونس بن أبي فروة بسبب كبريائه ولأنه فضّل على صحبته صحبة «عصبة» أُخرى[6]. وهجا المفضّل بن بلال واتهمه بأنه دعيٌّ في العرب؛ هذا لأنه حكم

(١) الجاحظ، الحيوان، ج١، ص٢٤١.
(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٤. يعلق المرتضى: «هذا خبث من بشار وتغلغل شديد لطيف».
(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٧١-٧٢.
(٤) الأغاني، ج١٤، ص٣٥٣ و٣٥٤.
(٥) القصيدة نقلها الجاحظ في الحيوان، ج٤، ص٤٤٣.
(٦) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤٦-٤٤٧.

لبشار عليه[1]. وأستفرغ عدة هجائيات بذيئة جداً على ابن المقعد نفسه: لقد أولع حماد بالمغنية جوهر جارية القيان. رغبته في الاستئثار بالمغنية، رأس مال القيان، ألجأت هذا الأخير إلى طرد العاشق طرداً موجعاً. فانفجر حماد بالهجاء الذي لم يوفر فيه المعشوقة نفسها متهماً إياها باحتراف البغاء[2].

كثيراً ما رأينا حماداً في هذه الفصول من حياته العامة يُنسب وأصحابه - أخصامه إلى الزندقة. وستتخلق له حياة سرية وديانة خيالية لم يتوهّمها معاصروه. سيزعم أبو نواس أنه كان يعتقد أن سبب رمي عجرد بالزندقة هو مجونه في شعره. لكنه لما سُجن مع الزنادقة - ويعني أتباع ماني - ببغداد خَبَرَ أن حماداً «إمام من أئمتهم» وناظم أناشيدهم الدينية التي يقرأون به في صلاتهم[3]. هذا ما شاع في أواخر القرن الهجري الثاني وأوائل القرن الثالث. وإليه يلمح الجاحظ كما يبدو. لكنه يشكك في الخبر ويستبعد أن يحتل عجرد هذه المكانة في الكنيسة المانوية. يقول: إن كان عجرد قد أجابهم - ويعني المانويين - «فإنما هو من مُقلديهم»[4]. إلى مثل هذا الاعتقاد في انتساب عجرد وأصحابه إلى ديانة الثانويين مال بعض رواة الأخبار من ناقلي لوائح الزنادقة. بل أن متكلماً مصنفاً في المقالات كالقاضي عبد الجبار يضم حماد عجرد وبشاراً إلى لائحة «رؤساء الثانوية» من الإسلاميين دون أن يضيف إلى عجرد رأياً أو مقالة بعينها[5]. شُبهة لا يجعل منها يقيناً أن يتداولها ناقلو الأخبار من واحد إلى واحد ومن جيل إلى جيل. بل يضعفها ابتعادها في الزمن عن سياقها والوقت الذي تولّدت فيه. لا نعرف ولا يمكننا أن نعرف إذا كان حماد عجرد قد اعتنق المانوية سراً كما زعموا. ما نعرفه معرفةً وثيقة أن لغته في شعره هي لغة أهل الإسلام وأنه كان عُرفاً أحد المسلمين، وأنه لم يتعرّض أبداً للسؤال أو الملاحقة بسبب معتقداته الدينية.

---

(١) الأغاني، ج١٤، ص٣٥٣.

(٢) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٤١-٣٤٤ و٣٦٠-٣٦١.

(٣) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٢٤.

(٤) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٤.

(٥) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥، ص٩.

والبة بن الحُباب الأسدي

أبو أسامة والبة بن الحباب الأسدي مُعلّم الخلاعة الأكبر في زمانه وفي بيئته ومؤسس آدابها ومشرّع سننها. كان كوفياً من جيل حماد الراوية وحماد الزبرقان[(١)]. لكنه لم يُعرف قبل العباسيين. فهذا العربي الصميم لم يتكسب بمديح الأمراء ولا امتهن صنعة الكتابة أو سار سيرة الكتاب أو تخلّق بأخلاقهم الذرائعية. هذه الحرية أهلته لأن يكون أستاذاً في الخلاعة «لا يبالي ما قال ولا ما صنع»[(٢)]. لا نعرف شيئاً كثيراً عن حياته. صحب أيام المنصور والي الأهواز قريبه أبا بُجير الأسدي. وفي الأهواز التقى بالمراهق أبي نواس فاحتضنه وأدبه بآدابه وكان بينهما ما سيكون بين فرلين ورامبو[(٣)]. بعد ذلك نراه في البصرة يهاجي بشاراً وتلميذه سلم الخاسر[(٤)]. ولأنه اشتهر بخفة الروح ودماثة الأخلاق رُشّح في بغداد لمنادمة المهدي الذي كان يستملح شعره. إلا أن ما يفعله بجلسائه إذا شرب، على ما يصرّح به في قصائده، حال بينه وبين الخليفة[(٥)]. حاول في بغداد مناطحة أبي العتاهية. لكن هذا الأخير سخر منه ومن رأسه الصغير ولونه الأشقر ووجهه الذي صيّرته الخمرة أشد احمراراً من الرئة، منكراً أصله العربي، ناسباً إيّاه حيناً إلى المريخ وحيناً إلى الروم[(٦)].

---

(١) حول والبة بن الحباب راجع الأغاني، ج١٨، ص١٠٠-١٠٧. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٨٧-٨٩. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥، ص٦٧٦-٦٧٩. الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٤٧-٤٤٨. أبو هفان، أخبار ابي نواس، ص١٠٨-١٠٩و١٣٨-١٣٩. السري الرفاء، المحب والمحبوب والمشموم والمشروب، ج١، ص١٣ وج٢، ص٤١ وج٤، ص١٤٧ و٢٤٦. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٤، ص٧٤. الطبري، تاريخ، ج III[1]، ص٥٣٩. وCh. Pellat, *Milieu*, 180

(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٨٩.

(٣) أبو هفان، أخبار أبي نواس، ص١٠٨-١٠٩و١٣٨-١٣٩.

(٤) الأغاني، ج١٩ ص٢٧٤.

(٥) الطبري، تاريخ، ج III[1] ص٥٣٩. الجهشياري، الوزراء، ص٩٥. والأبيات التي نفرّت المهدي منه هي:

قلتُ لساقينا على خلوةٍ ... أدن كذا رأسك من راسي

ونَم على وجهك لي ساعةً ... إنـي امرؤ أنكحُ جُلاّسي!

(٦) الأغاني، ج١٨، ص١٠٠ و١٠٢ و١٠٤ وج٤، ص١٠. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٥،=

وكما انهزم أمام بشار انهزم أمام أبي العتاهية وفر إلى الكوفة حيث قضى نحبه في حدود سنة ١٦٠/ ٧٧٧.

كان لوالبة حلقته الخاصة في الكوفة. نعرف من أصدقائه الشاعر المقل علي بن ثابت قبل توبته وتزهده[١]، وقاسم[٢] الذي يشبه أن يكون الذي ساقه الجاحظ في عصبة المجان[٣] وسماه المرتضى قاسم بن زنقطة[٤]، وعُباد الذي ذكره أبو نواس في هجائيته وقال حمزة الأصفهاني أنه يُدعى عباد بن فرات[٥]، وآخرين يذكرهم بالاسم في خمرياته. من ديوان والبة الذي كان مهماً[٦] لم يبق إلا شذرات قليلة[٧]. يتميّز شعره بالعذوبة والرقة والرشاقة والأوزان الخفيفة المنسرحة. أما موضوعها فمقتصر على فنون الخلاعة لا يتعدى الخمرة والغلمان ومعابثة الندمان والديكور الطبيعي الذي تُستهلك فيه اللذة، يزينه الريحان والسوسن والبنفسج، ويُسمع فيه صياح الديك وقرع النواقيس. «ولوالبة في المجون والفتك والخلاعة ما ليس لأحد وإنما أخذ أبو نواس ذلك عنه» يقول ابن المعتز[٨]. وبعض قصائده نُسبت لأبي نواس لإصابة المعلم والتلميذ بداء الاستعراض المسرحي لانتهاك الممنوعات[٩].

فلسفة أبي أسامة بسيطة وواضحة وتذكر بالوليد بن يزيد[١٠]:

=ص٦٧٨-٦٧٩. الجاحظ، البيان، ج٣، ص٤١. وديوان أبي العتاهية، ص٤٩٤-٤٩٥ و٥٥٩-٥٦٠.

(١) الأغاني، ج١٨، ص١٠٤

(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص١٠٤

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٧.

(٤) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣١.

(٥) أبو نواس، ديوان، ج٢، ص٨٠.

(٦) كان يقع في مائة ورقة كما في الفهرست، ص١٨٤.

(٧) أهمها وأجملها ما احتفظ به الرقيق القيرواني وهي سبع مقطعات في المنادمة على الخمر، الرقيق القيرواني أبو اسحاق إبراهيم بن القاسم المعروف بالرقيق النديم (نحو ٤٢٥/ ١٠٣٤)، قطب السرور في أوصاف الخمور، تحقيق أحمد الجندي، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٦٩.

(٨) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٨٨.

(٩) على الأخص الرائعة التي مطلعها: يا شقيق النفس من حَكَمِ، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٩٧.

(١٠) الجاحظ، البيان، ج٣، ص٢٢٠.

مـا الـعـيـشُ إلا فـي الـمُـد ــامِ وفـي الـلُّـزام وفـي الـقُـبـلْ
وإدارة الـظـبـي الـغـريـ ــرِ تـسـومـه مـا لا يـحـلّ!

ولا تكتمل هذه اللذات المحرَّمة إلاّ حينما تكونُ بديلاً للطاعات من صلاة وحج وجهاد[1]:

شـربـتُ وفـاتـكٌ مـثـلـي جـموحٌ بـغُـمَّـى بـالـكـؤوس وبـالـبـواطـي
يُـعـاطـيـنـي الـزجـاجـة أَريَـحـيٌّ رخـيـمُ الـدَّلِّ بـورك مـن مُـعـاطـي
أقـول لـه عـلـى طَـرَبٍ أَلـطـنـي ولـو بـمـؤاجـرٍ عـلـجٍ نـبـاطـي!
فـمـا خـيـر الـشـراب بـغـيـر فُـسـقٍ يُـتـابـعُ بـالـزنـاء وبـالـلـواطِ!
جـعـلـتُ الـحـجَّ فـي غُـمَّـى وبِـنَّـى وفـي قُـطْـرُبُّـلٍ أبـداً ربـاطـي!
فـقـل لـلـخـمـس آخـر مـلـتـقـانـا إذا مـا كـان ذاك عـلـى الـسـراط!

غُمّى وبِنّى وقطربل قُرى في سواد بغداد اشتهرت بخماراتها.

لعلّ والبة أوّل من أدخل إبليس في أدبيات المجون. يقول في إحدى مقطوعاته[2]:

قـد قـابـلـتـنـا الـكـؤوسُ ودابـرتـنـا الـنـحـوسُ (...)
نُـعـيـر كـأسـاً وكـأسـاً أوصـى بـهـا جـالِـنـوسُ (...)
حـتـى إذا انـتـشـيـنـا وهـزّنـا إبـلـيـسُ
رأيـتَ أعـجـب شـيءٍ مـنـا ونـحـنُ جـلـوسُ
هـذا يُـقـبِّـلُ هـذا وذاك هـذا يـبـوسُ

وشاع عنه أنه كان يتلقى الوحي من إبليس في منامه. أتاه ذات ليلة وأنبأه بأن تلميذه النائم إلى جانبه سيكون أشعر الجن والإنس. وقال له: «أما والله لأفتنن بشعره الثقلين ولأغرين به أهل المشرق والمغرب...عصيتُ ربي في سجدةٍ فأهلكني ولو أمرني أن أسجد له ألفاً لسجدتُ!»[3] وفي روايةٍ أُخرى أنه قال له:

---

(١) الأغاني، ج١٨ ص١٠٥-١٠٦.
(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٨٨-٨٩.
(٣) الأغاني، ج١٨، ص١٠٦.

«والله لأغوين به أمة محمد عليه السلام ولألقين محبته في قلوبهم!»[١] بذلك وضع والبة تلميذه وتيار المجون في رعاية إبليس. فكثيراً ما ذكر أبو نواس إبليس في شعره فأعاد خلقه على صورته ومثاله، ظريفاً محبّباً يسعى في لذات الندامى الذين يعبدونه في الخمارات.

حماد الراوية الشيباني وحماد الزبرقان

أشهر أفراد العصبة هو أبو القاسم حماد بن سابور (أو ميسرة) المعروف بحماد الراوية[٢]. ولد في الكوفة على الأرجح سنة ٩٥/ ٧١٤[٣] في عائلة ديلمية الأصل من الموالي المعتقين انتسبت بالولاء لبني شيبان. قيل أنه كان في حداثته يصحب الصعاليك واللصوص[٤]. وهذا غير بعيد إذا كان جرى عليه الرق في أبيه أو جده. ولأنه كان شاعراً فقد وقع في هوى الشعر العربي فطلبه في مصادره المتعددة متتبعاً شعراء عصره الكبار كالفرزدق والكُميت وكثير وطبقتهم، تساعده في ذلك ذاكرةٌ جبارة ونهمٌ يغذوه إقبال الخاصة على هذه المادة. فكان أحد أهم علماء عصره بأشعار العرب ولغاتها وأيامها وأخبارها وأنسابها. وعلى قول ابن سلام كان «أوّل من جمع اشعار العرب وساق أحاديثها»[٥]. وأخذ عنه كثيرٌ من الرواة والحفظة

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٨٧.

(٢) حول الراوية راجع الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٤٥-٤٤٧. ابن قتيبة، المعارف، ٥٤١. الأغاني، ج٦، ص٧٠-٩٥. الفهرست، ص١٠٤. ابن سلاّم ابو عبدالله محمد الجمحي (٢٣١/ ٨٤٦)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤٠٠/ ١٩٨٠ ج٢، ص٤٨-٤٩. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٩. البلاذري، أنساب، ج١٢، ص٩٥. الأغاني، ج٦ ص٧٠-٩٥. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٥٠-١٥٧. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٢. ياقوت، إرشاد الأريب، ص١٢٠١-١٢٠٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢١٠-٢٠٦. الصفدي، الوافي، ج١٣، ص٨٥-٨٧ وج١١، ص١٤٦. المرزباني-اليغموري، نور القبس، ص٥. J.W.Fück, *E.I*^{2}, III, 138-139.

(٣) في الفهرست، ص١٠٤ أنه ولد سنة ٧٥/ ٦٩٤ وهو غير محتمل. والإخباريون مجمعون أن تاريخ ولادته هو ما ذكرناه.

(٤) الأغاني، ج٦، ص٨٧.

(٥) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج٢، ص٤٨. ويقال أن حماداً جمع المعلقات السبع على ما ينقل=

أشهرهم الهيثم بن عدي. فكان صلة الوصل بين النقل الشفهي غير الموثوق في القرن الأوّل والتدوين في النصف الثاني من القرن الثاني[1].

لمع حماد في آخر العهد الأموي حيث كان قد حاز على لقب «الراوية». الأمر الذي جعل منه نديماً ناجحاً. فكان ملوكهم لا سيما يزيد بن عبد الملك ثم ابنه الوليد بن يزيد «تقدمه وتؤثره وتستزيره، فيفد عليهم وينال منهم ويسألونه عن أيام العرب وعلومها ويجزلون صلته»[2]. مع العباسيين لم يلق حماد نجاحاً كبيراً. كان العلماء بآداب الجاهلية الذين قُدِحَ حسهم النقدي بالكلام والذين تعددت لديهم مصادر العلم بأيام العرب قد بدأوا يشككون في مرويات الراوية لا سيما وأنه كان يلحن ويكسر الوزن[3]. واتهموه بقلة الأمانة وبالزيادة في الأشعار وبأنه أفسد الشعر الجاهلي[4]. ومن جهةٍ أخرى لم يحسن حماد النديم تقدير التطور الذي لحق بالذائقة الفنية بين أمراء أمية العرب الأقحاح وأمراء العباسيين المُولّدين. حين أراد صديقه مطيع بن إياس إدخاله كنديم في حاشية جعفر ابن المنصور لم يجد لسوء حظه أفضل من أن يسمع الأمير الشاب إحدى قصائد جرير وفيها يقول:

وتقول بوزعُ قد دببتَ على العصا هلاّ هزئتِ بغيرنا يا بوزعُ!

يروي حماد: فقال لي أعد هذا البيت فأعدته. فقال: بوزع أيش هو؟ فقلت: اسم امرأة. فقال هو بريء من الله ورسوله، نفيٌّ من العباس إن كانت بوزع إلا

=ابن الأنباري أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧/ ١١٨١) عن أبي جعفر النحاس، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، الزرقاء-الأردن، مكتبة المنار، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص٣٩.

(١) يقول النديم في الفهرست، ص١٠٤: «ولم نر لحماد كتاباً وإنما روى عنه الناس وصُنّفت الكتب بعده». بيد أن ابن الشجري أبا السعادات هبة الله بن علي العلوي (٥٤٢/ ١١٤٧)، في كتابه مختارات شعراء العرب، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٥، يذكر في ثلاثة مواضع «كتاب حماد الراوية» وينبه إلى ما فيه من الإضافات المردودة، ص٤٤١ و٤٥٦ و٤٩٤.

(٢) الأغاني ج٦، ص٧٠.

(٣) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج٢ ص٤٩. وعن حماد يقول صاحب الفهرست، ص١٠٤: «ربما لحن في الشيء بعد الشيء».

(٤) عن المفضل الضبي وكان خصماً للراوية أنه قال: «قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً»، الأغاني، ج٦، ص٨٩.

غولاً من الغيلان! تركتني يا هذا والله لا أنام الليلة من فزع بوزع! يا غلمان قفاه! قال: فصُفعتُ حتى لم أدر أين أنا. ثم قال: جُروا برجله! فجروا برجلي حتى أخرجت من بين يديه مسحوباً فتخرق السواد وانكسر جفن السيف ولقيت شراً عظيماً مما جرى عليَّ (...) فلما انصرفتُ أتاني مطيع يتوجع لي. فقلت له ألم أخبرك أني لا أصيب من هؤلاء خيراً وأن حظي قد مضى مع بني أمية[١]. وقيل أنه دخل على الخليفة المهدي الذي أشهره وأبطل رسمياً روايته[٢]. وهذا غير محتمل فحماد مات سنة ١٥٦/ ٧٧٣ قبل استخلاف ابن المنصور[٣].

كان حماد شاعراً. ومن الغريب أنه لم يحفظ له ديوان ولا نجد له إلا أبيات نقل بعضها الجاحظ في وصف بعض أحياء الكوفة حيث يكثر اللصوص والخناقون[٤]. فكأن شعره قد ذهب في مروياته.

كان حماد ماجناً مزّاحاً وسكيراً خميراً معروفاً بصحبة الشاعر السكير عمار ذو كبار[٥]. وكانوا ربما عثروا عليه عرياناً في الخمارات[٦]. وكان إدمانه على الكحول بادياً في وجهه. إذ تضخّم أنفه واحمرّ وترهّلت شفتاه كما سجّل ذلك الزبرقان في هجائه له[٧]:

نعم الفتى لو كان يعرف ربه ويقيم وقت صلاته حمادُ
هدلت مشافره الدنانُ فأنفه مثل القدوم يسنها الحدّادُ
وابيض من شرب المدامة وجهه فبياضه يوم الحساب سوادُ

يشير الزبرقان في هجائيته إلى إهمال الراوية لأوقات الصلاة بسبب السُّكر.

---

(١) المصدر السابق، ج٦، ص٨٢-٨٣.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٩٠-٩١.

(٣) الفهرست، ص١٠٤ وهذا التاريخ مُجمع عليه. شذ ابن حجر في لسان الميزان، ج٣، ص٢٧٧، فذكر وفاة الراوية في سنة ١٦٤/ ٧٨١.

(٤) الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص٢٦٦.

(٥) الأغاني، ج٢٤، ص٢٢٠.

(٦) المصدر السابق، ج٦، ص٨٠.

(٧) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص٤٤٥. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٦٩. وهذه الأبيات في الأغاني، ج٦، ص٨٥-٨٦ تُنسب لأبي الغول النهشلي في هجاء الراوية.

وقيل أنه لما قرأ كتاب الصلاة لأبي حنيفة استنتج أن كل صلواته يجب أن تُعاد[1]. وعلى الرغم من سعة معرفته بأشعار العرب وأخبارهم كان لا يحفظ القرآن. سعى به بشار لدى والي البصرة عقبة بن سلم أنه لا يعرف من القرآن إلا الفاتحة فامتحنه الأمير بالقراءة في المصحف فأخطأ في أكثر من عشرين موضعاً[2].

أما حماد الزبرقان فقد كان نحوياً عرف بعض الشهرة في آخر العهد الأموي. لا نعرف ولاءه على التحقيق. وكان معروفاً بشرب الخمرة يشاتم فيها صديقه الشاعر أبا الغول النهشلي. كان النهشلي يأخذ عليه تركه للصلاة وكان الزبرقان ينعى عليه تركه للخمرة. إلى أن اصطلحا كما يروي النهشلي على «ألا آمره بالصلاة ولا يدعوني إلى شرب الخمرة»[3].

شُراعة بن الزندبوذ

كان الشاعر الكوفي شُراعة بن عُبيد الله بن الزندبوذ (أو الزندبود)، مولى لبني أسد أو على قولٍ آخر مولى تيم الله بن ثعلبة[4]. وكان أسن من حماد عجرد. عُرف بأنه كان عالماً خبيراً بالخمور وبآداب المنادمة. وخبر لقائه بالوليد بن يزيد مشهور وحوارهما يصنّف في آداب الفتوة. قال له الوليد:

إنا لم نبعث إليك نسألك عن الكتاب والسنة.

قال: لو سألني أمير المؤمنين عنهما لوجدني بهما جاهلاً.

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٥٧.

(٢) الأصفهاني حمزة بن الحسن، التنبيه على حدوث التصحيف، ص٥-٦. أبو أحمد الحسن بن عبدالله العسكري (٣٨٢/ ٩٩٢)، أخبار المصحفين، تحقيق ابراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥، ص٧١-٧٣. وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥، ص١٥٤-١٥٦ نقلاً عن الصولي.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٢٨ و١٣١-١٣٢. المرزباني-اليغموري، نور القبس، ص٥. في الأغاني ج١٦ ص٢٢٣ يحل الشاعر الهجاء حمزة بن بيض محل أبي الغول النهشلي.

(٤) حول شُراعة بن الزندبوذ راجع الأغاني، ج١٣، ص٣٠٩ و٣٢٩ وج١٤، ص٣٣٥ وج ١٥، ص٧١. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ص٤١-٤٢ وج ٤، ص٩٩-١٠٠. ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤/ ١٩٦٤، ص٤٩٥. الفهرست، ص١٨٤. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٢، ص٤٥٢.

فسر الوليد بذلك فقال له:

أجلس فأسئلك عن الشراب.

فقال: عن أي الشراب يسأل أمير المؤمنين؟

قال: عن السويق.

قال: شراب المأتم والنساء ولا يشتغل به عاقل.

قال: فأخبرني عن اللبن؟

قال: إني لأستحي أمي من كثرة ما أرتضعت من ثدييها أن أعود في اللبن.

قال: فأخبرني عن الماء؟

قال: يشركك فيه كل وغد حتى الحمار والبغل.

فقال له: حدثني عن نبيذ التمر؟

قال: سريع الأخذ سريع الانفشاش.

قال: فما تقول في نبيذ الزبيب؟

قال: حثيث المدخل عسر المخرج.

قال: فأخبرني عن الخمر؟

قال: تلك صديقة روحي.

فقال له الوليد: أي الطعام خير لأصحاب الشراب؟

قال: الحلو خيرٌ لهم وهم إلى الحامض أقرب.

قال: فأي المجالس خير لهم؟

قال: عجبت ممن لا يؤذيه حر الشمس ولا برد ظل كيف يختار على وجه السماء نديما.

فقال له الوليد: أنت صديقي...»[1].

وكان شُراعة على ما يُروى «أملح أهل الكوفة»، صاحب دعابة ومزاح ويُلقَّب

---

(١) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص٩٦-٩٧. وعلامات الوقف من عندنا وليست مما اختاره الناشر.

بـ«ظريف العراق». ويُنسب إليه قوله: «ما للعقار وللوقار إنما العيش مع الطيش!»[1] من ديوانه الذي كان يقع في سبعين ورقة[2] لم يبق إلا أبيات قليلة متفرقة في المجانة والعبث. منها هذه الأبيات التي يشكو فيها من التشدُّد في منع الخمر[3]:

مـا لـي مـن حـاجـةٍ فـي الـنـبـيـذ ولا أسـتـطـيـعُ عـلاج الـلـبـن! (...)
وقـد كـان يـشـربـه الـصـالـحـون زمـانـاً فـمـا بـالُ هـذا الـزمـن؟!
أديـنٌ بـدا لـهـم مـحـدثٌ؟! وسُـنَّـةُ سـوءٍ كَـسـرُ الـسُّـنـن!
ثـلاثـاً سـأشـربـهـا بـعـد الـغـذاء وسـبـعـاً أُسـلّـي بـهـن الـحَـزَن!

علي بن الخليل الشيباني

لا نعرف أشياء كثيرة عن الشاعر الكوفي أبي الحسن علي بن الخليل إلاّ أنه كان مولىً كوفياً لبني شيبان من المتصلين بمعن بن زائدة وبابن أخيه يزيد بن مزيد، مدّاحاً لهما. هذه الصلة مكّنته من الاقتراب، كنديم، من بعض أحفاد المنصور بل ومن الدخول على المهدي. نُرجّح أنه ولد في بداية العقد الثاني من القرن الثاني ومات بعد سنة ١٨٠/٧٩٦[4].

علي بن الخليل من الشعراء المُجيدين. وصلنا من ديوانه المتوسط الحجم[5] ما يزيد عن المائة بيت مقتطعة من نحو عشرين قصيدة. أوزان قصيرة وجملة محدثة أنيقة ولغة تستضيءُ أحياناً بما يبدو أنه ثقافة مُفكِّرة. باستثناء قصائد قليلة في المديح، فهذه الأبيات تنتسب إلى فن المجون. فهي في وصف مجالس الشراب والسخرية من الموالي الذين يصطنعون أنساباً عربية. يقع الصنف الأوّل بين

(١) الثعالبي، الإعجاز والايجاز، ص١٦٧.
(٢) الفهرست، ص٨٤.
(٣) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٢، ص٤٥٢.
(٤) حول علي بن الخليل راجع الأغاني، ج١٤، ص١٧٤-١٨٦. ابن الجراح، الورقة، ص٣٩-٤٠. المرزباني، معجم الشعراء، ص٢٨٣. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٤، ص٧٣. المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤٦-١٤٧. الفهرست، ص١٨٤.
(٥) حسب الفهرست، ص١٨٤، كان ديوانه يمتد على مائة ورقة ما يتسع لألفي بيت. ولا علم لنا بأن ما بقي من شعره قد توفر له من يجمعه.

مقطعات والبة بن الحباب وقصائد أبي نواس الذي نسبت إليه بعض قصائد الشاعر[1]:

نـزّه صَـبـوحـك عـن مـقـال الـعُـذّلِ ما العيشُ إلا في الرحيق السلسل!
تُـهـدي لـقـلـب الـمـسـتـكـيـن تـخـيُّـلاً وتُـلـيـنُ قـلـب الـبـازخ الـمـتـخـيِّـل!

أما الصنف الثاني فقد كان علي بن الخليل من أربابه. في أحدى قصائده يصور أحد الدهاقين ممن رغب عن «بني كسرى» وادعى الأصل العربي. في هذه القصيدة كما في غيرها يقابل الشاعر بين الرهافة الكسروية والبداوة الإعرابية. فلكي يستوجب الدهقان النسب يرفض أكل السمك ويطلب أكل الضباب ويبكي إذا ذُكر الثريد. يتأذى من عطر المسك والنسرين ويستطيب ريح الشيح والقيصوم. يعاف الخمر ويشتهي الحليب. يترك ما يسميه الشاعر «الأدب» ليتبنى الجفاء والخشونة والغِلظة[2].

في نوع آخر يعلق على أحد الانقلابات الوزارية في خلافة المهدي بأبيات كأنها مستوحاة من أنبادوقليس[3]:

عـجـبـاً لـتـصـريـفُ الأمـور مـحـبَّـةً وكـراهـيـة!
والـدهـر يـلـعـب بـالـرجـال لـه دوائـر جـاريـة!

كان علي بن الخليل أقرب إلى مجان الجيل الثالث منه إلى أبناء الجيل الثاني. نجده في الكرخ ببغداد أكثر من مرّة في جماعة من أهل المجون من الجيل الثالث ـ «وكان أسنهم» كما يوضح أبو هفان ـ منهم أبو نواس والحسين بن الضحاك الخليع والقراطيسي أو الشاعر المعروف بزرزر يتقارضون الأشعار ويتداعون إلى القصف عند هذا أو ذاك أو في «حانوت خمار»[4]. خلافاً لمن سبقه من معلمي المجون الذين لم يعرفوا «صاحب الزنادقة» كان علي بن الخليل عرضةً للطلب. بحسب رواية الأغاني كان ذلك بسبب الصداقة الحميمة التي جمعته بصالح بن عبد

(١) المرزباني، معجم الشعراء، ص٢٨٣. وهذه الأبيات منسوبة لأبي نواس، ديوان، ج٣، ص٢٤٥.
(٢) الأغاني، ج١٤، ص١٨٣-١٨٤.
(٣) الطبري، تاريخ، ج III[1]، ص٤٦٤. والأغاني، ج١٤، ص١٧٨. بين الروايتين بعض الاختلاف في اللفظ.
(٤) أبو هفان، أخبار أبي نواس، ص٨٥-٨٧. ابن الجراح، الورقة، ص٣٩-٤٠.

القدوس[1]. رواية مستغربة جداً. فالرجلان لم يكونا من جيلٍ واحد ولا من بيئةٍ واحدة ولا من ثقافةٍ أدبيةٍ واحدة. من المحتمل جداً أن يكون علي بن الخليل قد رُمي بالزندقة لمجونه وما عرف عن الخلعاء من إهمال الطاعات. وكسواه من أبناء جيله ممن تكيّف مع الشروط الجديدة رد الشاعر على الخليفة المهدي بأن ذلك كان في شبابه وأما اليوم فهو قد «تاب»[2]:

وقرتُ على المشيبِ فليس مني	وصال الغانيات ولا المدام
وولى اللهو والقينات عني	كما ولى عن الصبح الظلام!

إلا أن الشبهة بقيت تلاحقه إلى زمان الرشيد. فكان يتخفى منتظراً الفرصة السانحة. حوالي سنة ١٨٠/٧٩٦ جلس الرشيد للمظالم في الرافقة فدخل الشاعر عليه فيمن دخل وكان آنذاك قد صار شيخاً مسناً يتوكأ على العصا و«عليه ثيابٌ نظاف وهو جميل الوجه حسن الثياب». وكما جرت العادة في التظلم كان يحمل في يده رقعة كتب فيها شكايته. يروي الحاجب الفضل بن الربيع: «فوقف حتى تقوّض المجلس ثم قال يا أمير المؤمنين رقعتي! فأمر بأخذها. فقال إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي بقراءتها فأنا أحسن تعبيراً لخطّي من غيري. فقال له اقرأ! فقال شيخٌ ضعيف ومقامٌ صعب ولا آمن الاضطراب فإن رأى أمير المؤمنين أن يصل عنايته بأمري في الإذن بالجلوس فعل. فقال اجلس! فجلس» وأنشد سينيته المشهورة في مديح الخليفة وفيها يعرض فزعه وأسباب اتهامه ويدفع ببراءته مما نسب إليه من ترك الصلاة:

إني لجأتُ إليك من فزع	قد كان شرّدني ومن لَبسِ
لما استخرتُ الله مجتهداً	يَمّمتُ نحوك رحلة العنسِ
واخترت حكمك لا أجاوزه	حتى أُغيَّبَ في ثرى رمسي (...)
إن راعني من هاجسٍ فزعٌ	كان التوكل عنده تُرسي
وما ذاك إلا أنني رجلٌ	أصبو إلى نفرٍ من الأنسِ (...)
وأجاذب الفتيان بينهم	صفراء عند المزج كالورس

---

(١) الأغاني، ج١٤، ص١٧٤.

(٢) المصدر السابق، ج١٤، ص١٨١.

للماء في حافاتها حببٌ نظمٌ كرقم صحائف الفُرس
واللّه يعلم في بقيته ما إن أضعتُ إقامة الخمسِ!

قال له الرشيد: من تكون؟ قال: علي بن الخليل الذي يقال أنه زنديق! فأمنه الخليفة[1].

---

(١) هذا الخبر بما فيه القصيدة جاء في روايتين مستقلتين بينهما بعض الاختلاف. الأولى نقلها المصدر السابق، ج١٤، ص١٧٤-١٧٧. والثانية حفظها الحصري في زهر الآداب، ج٤، ص٩٠٩-٩١١.

الفصل الرابع

في البصرة
بشار بن برد ومحمد بن مناذر

بشَّار بن بُرد

نشاة بشار وأثرها في تكوينه النفسي

بشّار بن بُرْد المكنى أبو مُعاذ[1] ولد على ما نرجِّح بين سنتي ٨٥/ ٧٠٤ و٩٥/ ٧١٤[2]، مكفوفاً، في البصرة، في عائلة متواضعة من الرقيق. كان يرجوخ،

---

(١) على الرغم من كثرة الدراسات والمقالات لا تزال المقدمة التي قدّم بها الإمام الطاهر بن عاشور لديوان بشار (ديوان بشار، ج١ص ٨-١٠٦) والتي جمع فيها ما وصل إلينا من «أخبار بشار»، أوفى ما كتب عن حياة الشاعر الكبير. كما يجد القارئ في دراسة شاكر الفحام نظرات في ديوان بشار بن برد، دمشق، منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص١٩٧-٢٠٢، ثبتاً يكاد يكون كاملاً بمراجع ترجمة بشار وأخباره وبالدراسات التي تناولته وبجامعي قصائده في القديم والحديث. ومما فات الفحام من المهم دراسة علي الزبيدي «مصادر أخبار بشار بن برد»، مجلة كلية الأداب العراقية، جامعة بغداد، العدد السابع، (نيسان ١٩٦٤)، ص١٢٩-١٤٨. و.Ch. Pellat, *Milieu*, 177-178, 256-257. A. Roman, *Bashshar, son expérience courtoise, les vers à Abda, texte arabe, traduction et lexique*. Beyrouth, Dar el-Machreq, 1972 . كما نعيد إلى ديوان بشار الذي حققه الطاهر بن عاشور ونشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر في أربعة أجزاء، القاهرة، ١٩٥٠-١٩٦٦ ثم أعادت نشره وزارة الثقافة الجزائرية سنة ٢٠٠٧.

(٢) افترض ابن عاشور (ص ١٦) أن بشاراً ولد «في حدود سنة ست وتسعين». ونعتقد أنه ولد قبل ذلك: في قصيدة نظمها عجرد في منتصف القرن الثاني يذكر أن بشاراً كان آنذاك في السبعين. كما ذكر كثيرٌ من أصحاب التراجم أنه حين قُتل سنة ١٦٨ كان قد تجاوز التسعين. على ذلك يكون مولده قبل سنة ٩٠/ ٧٠٩.

جده لأبيه، سُبي مع من سبي في فتح طخارستان قبيل منتصف القرن الهجري الأوّل على أبعد تقدير ووقع في فيء المهلّب بن أبي صفرة[1]. وكان المهلب أحد الذين شاركوا في فتوح خراسان الشمالية الشرقية. وحُمل يرجوخ إلى البصرة للعمل في ضيعة لامرأة المهلّب مع العبيد والإماء. وولد بُرد بن يرجوخ في الرق وعمل طيّاناً في البناء وتزوّج أَمَة لرجلٍ من الأزد تُدعى غزالة[2]. ووُلد له الدخداخ بن بُرد الملقَّب بأبي الجلاخ[3] وبشار بن بُرد من غير أن نعرف إذا كان الدخداخ من غزالة أو سواها. ومن المرجح أن تكون العائلة قد أُعتقت على إثر ذلك لا قبله، وأن يكون بشار قد وُلد عبداً أو «قناً» أي عبداً مولوداً لعبد[4]. ومات برد في بداية القرن الثاني كما نحتمل. ويجب أن تكون غزالة على جانب من الحسن لكي تعرف زوجين اثنين بعد برد. أحدهما حنفي والآخر سدوسي[5]. ومنهما ستنجب بشيراً وبشراً أخوي بشار لأمه اللذين سيمتهنان القِصابة[6]، وابنة دُعيت سُمَيعة[7]. واللافت أن أبناء غزالة الثلاثة بشاراً وبشراً وبشيراً، على اختلاف آبائهم، كانوا مُعوَّقين[8]. وحين ستقوم المهاجاة بين عجرد وبشار في منتصف القرن سينشب

---

(١) على الرغم من التواتر في الخبر أن بشاراً هو ابن برد بن يرجوخ (أو بهمن) رجّح ابن عاشور أن يكون يرجوخ هو اسم بُرد قبل إسلامه. والذي قاده إلى هذا الافتراض اعتقاده أن المهلب الذي ولي خراسان سنة ٧٩/٦٩٨ وغزا كَشّ ونَسَف سنة ٨٠/٦٩٩ قبل أن تدركه الوفاة سنة ٨٢/٧٠١ سبا يرجوخ في هذا الوقت؛ ولما كان لا يستوي أن يكون بشار المولود على تقديره سنة ٩٦ حفيداً لرجل سبي سنة ٨٠، أوقع السبي على برد وحذف يرجوخ من الوجود. لكن هذا الافتراض مجاني لأن غزوات المهلب في الشرق كانت كثيرة وقديمة.

(٢) افترض ابن عاشور (مقدمة ديوان بشار، ج١، ص١٤) أنها كانت رومية لأن بشاراً يفخر في إحدى قصائده بآبائه ملوك الفرس وبخاله قيصر. وهذا لا يكفي لطرح مثل هذا الافتراض.

(٣) ابن ناصر الدين الدمشقي (٨٤٢/١٤٣٨)، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ج٢، ص٥٦١ وج٤، ص٢٦. ويضيف المصنف «وله حكايات» ولا نعرف ما هي هذه الحكايات.

(٤) يصف الأصمعي بشاراً بأنه «العبد! القن ابن القن!»، الأغاني، ج٣، ص١٣٦ و٢٠١ و٢١١.

(٥) الزمخشري، ربيع الأبرار، ج٥، ص٤١٤.

(٦) الأغاني، ج٣، ص٢٠٨. وهو ما يذكره عجرد في هجائه لبشار: الجاحظ، الحيوان، ج١، ص١٥٨.

(٧) المصدر السابق، ج٤، ص٤٥٣.

(٨) يقول الجاحظ عن بشار وإخوته في البيان، ج١، ص٣٠-٣١: «وكانوا ثلاثة مختلفي الآباء والأم=

عجرد أنيابه في سُميعة وفي غزالة خاصة فيمزق عرضهما في حين يذكر بُرداً بصيغة الماضي، مما يوحي بأن غزالة كانت لا تزال في ذلك الحين على قيد الحياة. ومن الواضح أن تسمية أبنائها بأسماء متقاربة يعود لها. ويعود لها أيضاً باحتمالٍ كبير وللبيئة الفقيرة جداً السبب في إصابتهم بالتشوه الخلقي إذا كان للتشوه الخلقي في هذه الحال أسباب وراثية. ومن نسبتهم لها يبدو أن علاقتهم بها وعلاقة الواحد منهم بالآخر ـ وكان بعضهم براً ببعض كما ذكروا ـ كانت أقوى من علاقتهم بآبائهم. وهذا أثر من نظام النسبة إلى الأم في مجتمع الرق.

أما ولاء العائلة فهو غير محقَّق بوضوح. كان بشار يتنسب مفتخراً بالولاء لقبيلة عُقيل العامرية المضرية. وهو ولاء اشتُهر به فقيل «بشار العقيلي». ذلك أن برداً أو غزالة وابنها انتهوا في يمين هذه المرأة أو تلك من عُقيل فأعتقتهم[1]. فكان ولاؤهم لعُقيل. بيد أن هذا الولاء لم يكن واضحاً لمعاصري بشار. فحماد عجرد يزعم أن بني عُقيل كانوا ينفونه، ويصف بشاراً بـ«عبد أم الظباء»[2]. وأم الظباء هذه كانت سدوسية. وهي التي اعتقت، على قوله، بُرداً. ولنزول هذا الأخير في جوار عُقيل عُرف بولائه لهم[3]. كما أن واصل بن عطاء يتحيّر بين عُقيل القيسية وسدوس الربعية حين يهدد بشاراً برجلٍ من مواليه[4]. ولعل عائلة غزالة نفسها تحوَّلت بين السدوس وعُقيل. وكان الحيّان متجاورين في البصرة إلا أن السدوس كانوا أقل شأناً وأضعف نفوذاً. ويبدو أنهم كانوا يزعمون أن بشاراً مولاهم[5]. ولعل زواج غزالة بالسدوسي وولاء هذا أو ذاك من أبنائها لسدوس كان وراء هذا الالتباس. وهو التباس غير مستغرب إذا أخذنا بعين الاعتبار إن انتقال هذه العائلة الضعيفة من العبودية إلى الحرية استمر قرناً كاملاً تقريباً تنقلت ملكيتها أثناءه بين قبائل البصرة أكثر من مرّة.

=واحدة. وكلُّهم وُلد زَمِناً». ويستدل مما قيل في هجاء بشار وإخوته ووالدته أن أخوي بشار كان أحدهما مخلوع الورك والآخر ناقص الذراع.

(١) الأغاني، ج٣، ص١٣٦.
(٢) الجاحظ، الحيوان، ج١، ص١٥٨.
(٣) الأغاني، ج٣ ص١٣٦ و١٣٧.
(٤) الجاحظ، البيان، ج١ ص١٦.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص٤٩.

لا شك إن نشأة بشار التي كانت تعتبر وضيعةً، فضلاً عن كفاف بصره ودمامته الأسطورية، أثّرت في تكوين بنيته النفسية فجعلتها وعرةً وتركت فيها دمامل استعصت على الشفاء وحملته على عُدوانية سترافقه طيلة حياته وستتسبَّب بمقتله. فقد كان ضيق الصدر، بَرماً بالبشر، سليط اللسان وسريع الغضب، صعب المراس، ومنذ العاشرة من سنيه، شتّاماً للأعراض، يخشى الناس في البصرة أذى لسانه[1]. غير أنه كان لبشار نشأة أُخرى. أن برداً أنشأ بنيه في وسط عربي صميم. يوحي بذلك اسم «الدخداخ» وهو عربي إعرابي، وقول بشار أنه خرج في صباه إلى البادية وتربى بعد ذلك في «حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عُقيل»[2]، ويؤكده بصورةٍ دامغة عربية بشّار النقية. هذه النشأة في بيئة عربية وفي الشعر العربي وما يهيمن فيه من القوانين الرمزية وقيم الحمية والتفاخر بالأنساب وانتفاخ الذات كانت السبب، كما نحسب، في أنفته واعتداده الهائل بنفسه ومبالغاته في مديح ذاته لا سيما بعد نجاحه الباهر في الشعر[3]. في الجدل بين النشأتين وعلى وقع التحولات السياسية الكبرى التي رافقت انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين المنصورين بالخراسانية نجد تفسيراً لكثير من مواقف بشار المتلونة وما أُثر عن شعوبيته. في آخر العهد الأموي كان كثير الفخر بمضر الحمراء وبقيس عيلان وببني عامر وبعُقيل خصوصاً. بل كان يُعتبر شاعر قيس شبه الرسمي في قصائده الأموية[4]. إلا أنه كان هناك دائماً من يُذكّر هذا الشاعر الفخور بشرفه الذي «سدّ

---

(١) الأغاني، ج٣، ص١٤١ و ١٤٤ و١٤٩ و٢٠٨ و٢٤٨. ونقل المصنف كثيراً من النوادر التي تصور سخريته اللاذعة ولا مبالاته بزائريه وسوء خلقه. ومنها أن بداياته الشعرية وهو صبي كانت في هجاء الناس وأن والده كان يضربه على ذلك ضرباً شديداً. ونقل أنه لما مات بشار تباشر أهل البصرة وهنّأ بعضهم بعضاً وحمدوا الله وتصدّقوا لما كانوا مُنوا به من لسانه. ولم يتبع جنازته إلا جارية له سندية.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص١٥٠.

(٣) كان يطيب له أن يقول عن نفسه أنه «أكبر الجن والإنس» المصدر السابق، ج٣، ص١٥٤. ولا تكاد تخلو قصيدة له من افتخاره بنفسه وبشعره.

(٤) ديوان بشار، ج٤ ص١٦٣. والأغاني، ج٣، ص١٣٩ و١٥٣ و١٥٤ و٢١٩ و٢٣٧. يقول فيما يقول أبياته الشهيرة التي تعتبر أفخر ما قيل:

إذا ما غضبنا غضبةً مُضريةً ... هتكنا حجابَ الشمس أو تمطر الدما!
إذا ما أعرنا سيداً من قبيلةٍ ... ذُرى منبرٍ صلّى علينا وسلّما!

الأفق»، كما يزعم، أنه «غير زاكي الفرع ولا معروف الأصل» وأنه «قنٌّ ابن قن»[1]. هذا فضلاً عن حماد عجرد وأبي هشام الباهلي اللذين أسرفا في تهجين بشار وتحقيره. من هنا مزاعمه التعويضية، في بدايات الفترة العباسية بأنه يتحدر من سلالة ملكية وأنه «نجلُ أملاكٍ»[2] وسليل «ملوك الأعجمين»[3] وأن أصله مرازبة طُخارستان وفرسان خراسان ـ يُدِلُّ بذلك على بني العباس[4] ـ وأن يرجوخ إنما أُخذ أسيراً ولا عار في ذلك[5]. وربما كان ذلك صدىً لأخبار تتوارثها العائلة عن يرجوخ كما يطيب غالباً للمسبيين أن يتخيّلوا. مزاعم سيلفق له منها الشعوبيون في آخر القرن أنساباً عريضة تتصل بملوك الفرس الأقدمين وبإبراهيم الخليل باعتبار أن الفرس، كما ساد الاعتقاد، من أبناء سارة[6]. من هنا أيضاً هجاؤه إذا أُثير للعرب[7] وتبرؤه في فترة من حياته من ولائه للـ«عُريب»[8]، بل تحريضه الموالي، كما قيل، على ترك الولاء[9]. إلا أنه في نهاية المطاف وجد نوعاً من التوازن بين نسبيه العجمي والعربي في قوله الطريف أنه من «قريش العجم»[10]. ولم يتنكر لعامر وعُقيل وبقي يعتبر نفسه: «مؤيد البيت والقرارة والتلعة في عُجمه وفي عربه»[11]، زاعماً: «أبي خراسان وأدعو عامرا. أكرمُ حيٍّ أولاً وآخرا»[12]. وكان

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٣ و٢٠١.

(٢) ديوان بشار، ج٣، ص١٥٢.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٠٥.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٧ و٣٠٣. الجاحظ، البيان، ج١، ص٤٩.

(٥) ديوان بشار، ج٣، ص٢٢٩-٢٣٠.

(٦) الأول عن علان الشعوبي، الأغاني، ج٣، ص١٣٥. والثاني ويتصل بإبراهيم الخليل مروراً بيشتاسف الملك نقله جامع الديوان (ج١، ص١٢٥-١٢٦) وفيه يحل «بهمن» محل يرجوخ. وكثير من الأسماء الواردة في النسب المزعوم مأخوذة من الشاهنامة كما انتبه إلى ذلك ابن عاشور.

(٧) ديوان بشار، ج١، ص٣٨٩ وج ٣ ص٢٢٩ وج٤، ص٦٢. الأغاني، ج٣، ص١٦٦-١٦٧.

(٨) أبياته في المصدر السابق، ج٣، ص١٣٩.

(٩) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٣.

(١٠) ديوان بشار، ج٤، ص١٥٦-١٥٧.

(١١) المصدر السابق، ج١، ص١٨٤. ويقول ايضاً (الأغاني، ج٣ ص١٣٨):

نَمَتْ في الكرامِ بني عامرٍ ... فُروعي وأصلي قريشُ العجمْ!

(١٢) ديوان بشار، ج٣، ص٢٣٩.

إذا نزل الأعراب بظاهر البصرة جاءهم فخالطهم كأنه أحدهم وجالس نساءهم وأنشدهم شعره في مديح قيس[(١)]. في هذا السياق يجب أن نفهم شعوبية بشار. إنها شعوبية اجتماعية وامتداد لتقاليد العرب ولما تطبّع به من عاداتهم. ومثلها أهاجيه حيث كان يعيّر أخصامه بأنهم علوج وزنج ونبيط[(٢)]. وليست شعوبية ثقافية. إذ ليس فيما وصلنا من شعره ما يدل على اهتمام بتاريخ ملوك الفرس وآدابهم. وقد نجد في شعره تعبيراً سريانياً[(٣)] تأدى إليه ربما من صديقه «مَرْيُحنّا»[(٤)] وذكراً للرهبان والصليب، ولا نجد فيه كلمة فارسية واحدة لم تكن معروفة لسائر أهل البصرة أو إشارة إلى المجوسية. نعرف كذلك أن بشاراً أنجب البنات والبنين منهم محمد بن بشار الذي روى شعر أبيه[(٥)]، وحمدان الذي كان قصّاراً بالبصرة[(٦)]. كما كان لأخوته عقب نعرف منهم السدري الذي كان من أهل الأدب[(٧)]. ولم يؤثر عن هؤلاء أية عناية بالأنساب الخراسانية. فالأرجح أن مزاعم بشار عن أصله الملكي كانت تعويضاً عن منبته الوضيع، وفي الوقت عينه تعبيراً رمزياً عن تربعه في زمانه على عرش الشعر. وبهذا المعنى فهو به جدير. إنه من الذين بدأت أنسابهم بهم وانتهت بهم.

---

(١) الأغاني، ج٣، ص٢٠٦.

(٢) ديوان بشار، ج٢، ص٥٦ و١١١.

(٣) ابن بَري (٥٨٢/١١٨٦)، في التعريب والمعرّب (أو حاشية ابن بري على كتاب المعرّب لابن الجواليقي)، تحقيق إبراهيم السامرائي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص٨٨ و ١٤٣، ينسب إلى بشار هذا البيت الذي فات ابن عاشور:

فقلتُ له لا دَهلَ من قَمْلَ بعدما رمى نيفقُ التُبّان منه بعاذرا

و«لا دهل من قمل» بلهجة السوادين (ܠܐ ܕܚܠܐ ܡܢ ܓܡܠܐ) تعني «لا خوف من الجمل».

(٤) ديوان بشار، ج١، ص٣٧٦.

(٥) المرزباني، الموشح، ص٢٩٢. الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، تحقيق سكينة الشهابي، دمشق، دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ج١، ص٣٧٣.

(٦) الأغاني، ج٣، ص١٣٦.

(٧) يقول السدري في رواية ابن المعتز عنه: «كان عمي بشار..»، ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢-٢٣.

هذا لأن بشار بن برد من أضخم شعراء العربية على الإطلاق. ففي الموقع التاريخي الذي احتله بين القدماء والمحدثين، كان النقاد، كالأصمعي، يعتبرونه «خاتمة الشعراء» أي آخر من يُستشهد بشعره من الإسلاميين كجرير والفرزدق ومن كان في طبقتهما[١]. وهو «أشعر المحدثين»، عند الجاحظ[٢]، بل أستاذهم ورئيسهم وأبوهم «من غير اختلاف» عند سواه. وأحلوه في طبقته محل امرئ القيس في طبقته[٣]. وبالغ ابن الرومي في تقديمه فكان يزعم أنه أشعر من تقدّم وتأخر[٤]. والذي أهّله عندهم لهذه المكانة ميزات منها أن عربيته جريرية خالصة، وأنه مطبوع لا يتكلّف، وأنه أوّل من فتّق البديع، وأنه واسع التصرف في جميع أبواب الشعر بحيث كان من النقاد من يجد في قصائده أبدع الشعر بيتاً وأفخره وأهجاه وأمدحه وأغزله[٥]، وأنه شديد الغزارة: فقد كان له سبعة من الرواة[٦]، وأنتج ما يزيد على اثنتي عشرة ألف قصيدة[٧]، فـ«لم يجتمع شعره لأحد ولا احتوى عليه ديوان» كما يقول صاحب الفهرست[٨]. وبالنظر إلى ما بقي من شعره فتعظيمهم لبشار في مكانه[٩]. فعلى الرغم من تباعد الزمان وتطوُّر الذائقة واللغة ما زالت تهزنا في شعره لغةٌ عربيةٌ صافية تُصرِّفها قوةٌ قاهرة. فوّارةٌ بالصور المبتكرة، نقية شفافة وعذبة سلسة إذا أراد، وإعرابية وحشية إذا أراد، وفخمة مهيبة إذا انتفخت أوداجه و«صفّق بيديه وتنحنح وبصق عن يمينه وشماله». فجاءت قصائده بعضها أشبه بتماثيل البلور وبعضها بحدائق بول كلي وبعضها تحدث عند إنشادها ما يشبه الدويّ والجلبة والصهيل.

---

(١) الأغاني، ج٣، ص١٤٣ و١٥٠.
(٢) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٥٤.
(٣) ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج١، ص١٣١.
(٤) الحصري، زهر الآداب، ج٢، ص٤٧٢.
(٥) الأغاني، ج٣، ص١٥٠ -١٥١.
(٦) ديوان بشار، ج١ مقدمة ابن عاشور، ص٧١.
(٧) الأغاني، ج٣، ص١٤٤ و١٤٥. والمراد بهذا العدد الوهمي الكثرة الكثيرة.
(٨) الفهرست، ص١٨١.
(٩) راجع مقدمة ابن عاشور للديوان حيث درس الإمام فن بشار ومكانته الشعرية، ج١، ص٥-١٢٠.

بالأمس كما اليوم، شكّلت عتبات المثرين في المدينة سوقاً يبيع فيه منتجو الخيرات الرمزية كالشعر والغناء والمنادمة والوعظ وسواها بضاعتهم. في هذه السوق الثقافية اقترن لدى الشعراء، خاصة لدى شاعر ضرير مثل بشار، مطلب الكسب بمطلب النجاح والقيمة الفنية للقصيدة بالقيمة النقدية. من هنا سجّلت قصائد المديح مفاصل زمنية وفنية في حياة الشاعر وفي إنتاجه. مع أن مواهب بشار الشعرية برزت في سن مبكرة[1] نحسب أن شهرته لم تتجاوز البصرة إلا في العقد الثاني من القرن الثاني[2]. وكان فنه آنذاك قارحاً مُستوياً. فأقدم قصائد المديح المعروفة لم يخص بها هشام بن عبد الملك لكن ابنه سليمان الذي عرف بمقارعة البيزنطيين سنين طويلة. التقاه في حران في حدود سنة ١٢٤/ ٧٤٢. فلم يمنحه سليمان أكثر من خمسماية درهم[3]. وهذه جائزة متواضعة لا تُعطى لشاعر ذي شأن. ومع أن الوليد بن يزيد كان من المعجبين بنسيب بشار كما زعموا فإن هذا الأخير لم يفد عليه مع من وفد عليه من شعراء العراق[4]. بعد سليمان بن هشام تمكن بشار من الدخول على عبد الله بن عمر بن عبد العزيز لما ولاه يزيد الناقص العراق سنة ١٢٦/ ٧٤٤[5]. سنونٌ قليلة وسينطق باسم القبائل القيسية في قصائد المديح التي أنشدها أمام يزيد بن عمر بن هبيرة والي العراق لمروان، وأرّخ فيها لأحداث الأعوام ١٢٨ ـ ١٣٠/ ٧٤٦ ـ ٧٤٨ التي انتهت بانتصار آخر الأمويين على خصومه[6]. فأُعجب به ابن هبيرة ومنحه «أول عطية سنية أُعطيها بشار فرفعت من

---

(١) نُقل عن أبي عبيدة أن بشاراً قال الشعر في العاشرة. الأغاني، ج٣، ص١٤٣ و١٤٤.

(٢) قيل أنه تعرّض لجرير فاستصغره أبو حرزة. ويجب أن يكون ذلك قد حدث في آخر القرن الأوّل أو بداية القرن الثاني، المصدر السابق، ج٣، ص١٤٣ و١٤٤. وكان بشار يتمنى لو أن الذئب العجوز قد التفت إليه.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢١٧. ديوان بشار، ج١ ص٣١٢.

(٤) الأغاني، ج٣، ص١٨٧.

(٥) ديوان بشار، ج٣ ص١٧٢.

(٦) الأغاني، ج٣، ص١٩٧. وفي ص٢٣٦ يقول الاصفهاني «عمر بن هبيرة» وهذا خطأ فالقصيدة تعود إلى خلافة مروان ووالي العراقين حينها هو يزيد بن عمر بن هبيرة. والقصيدة مشهورة ومطلعها: «جفا جفوة فازور إذ ملّ صاحبه...» انظرها في الديوان، ج١، ص٣٢٣.

ذكره»[1]. وكانت اعترافاً بنباهته الشعرية والاجتماعية. مع العباسيين الذين التحق بهم بسهولة ستتسع دائرة ممدوحيه ويرتقي سلّمها ويرتفع مردودها. في أول الأمر اقتصرت مدائحه على العمّال من بني المهلّب وعلى الأخص رَوح بن حاتم[2] وبني قُتيبة بن مسلم[3]، وعلى ولاة البصرة كعقبة بن سَلم بوجهٍ خاص وابنه نافع بن عقبة[4]، وعلى الأمراء من بني العباس[5]. كما اتصل بأعيان الدولة كعمر بن العلاء[6] وأبي أيوب المكي[7] ويزيد بن مزيد[8] وخالد بن برمك[9] وعلي بن يقطين[10] والربيع حاجب المنصور[11] ويعقوب بن داوود وزير المهدي[12] وسواهم. ولا يبدو أنه دخل على السفاح أو المنصور. إذ لم ينقل له في مديح هذين الخليفتين قصيدة واحدة. ولعله كان يرهب المنصور. غزارة إنتاجه في هذا العقد الخامس من القرن وكثرة رواته واعتراف النقاد والشعراء من معاصريه

---

(١) الأغاني، ج٣، ص٢٣٧. وله مدائح أُخرى بابن هبيرة، ديوان بشار، ج١، ص١٦٩.

(٢) في روح بن حاتم، ديوان بشار، ج١ ص٢٧٧ وص٣٤٨ و٣٥٥ وج ٢، ص٢٤٢ وج ٣، ص٥٠. كما امتدح داوود بن حاتم، المصدر السابق، ج١ص٢٩٩. ويزيد بن حاتم، المصدر السابق، ج٣ ص١٧٨. وداوود بن يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب، المصدر السابق، ج١، ص١٥٩. وخداش بن يزيد بن مخلد بن المهلّب، المصدر السابق، ج٢ ص٥٩.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٣٢٦ وج ٣ ص٢٠٣. الأغاني، ج٣، ص١٩٠.

(٤) ديوان بشار، ج١، ص١٣٢ و١٣٧ و١٦٤ وج ٢، ص٢١٨ وج ٣ ص٧٥ وص٢٩٠. الأغاني، ج٣، ص١٧٤ و١٧٨ و١٨٢ و١٨٩ و١٩٤ و٢٣٠.

(٥) محمد بن أبي العباس، ديوان بشار، ج٣، ص٢٩. أبناء سليمان بن علي: محمد بن سليمان، الأغاني، ج٣، ص١٦٧ وجعفر بن سليمان، المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٧ وداوود بن سليمان، ديوان بشار، ج٣ ص١٩٢. كما امتدح سليمان بن داوود بن علي، المصدر السابق، ج١، ص٢٥٤ والعباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس، الأغاني، ج٣، ص١٩٥ وابنه الوليد، ديوان بشار، ج٣ ص٤٤ و١٢٩.

(٦) الأغاني، ج٣، ص١٩٣.

(٧) ديوان بشار، ج١، ص١٢٦.

(٨) المصدر السابق، ج٣، ص٦٠.

(٩) المصدر السابق، ج٣ ص١٢٥ وج ٤ ص١٢٧. الأغاني، ج٣، ص١٧٣ و١٨٤ و١٩٢.

(١٠) ديوان بشار، ج٤ ص٢١٢.

(١١) المصدر السابق، ج٣ ص٤٤.

(١٢) المصدر السابق، ج١ ص٣٢٢ وج ٣ ص٥٩.

بتفوقه ورياسته[1]، إضافةً إلى ذيوع قصائده ونفاقها عند المغنين والقيان يتكسبون بها في المجالس والأعراس وينوحون بها في المآتم، فتحت له أبواب المهدي. فكانت علاقته بالخليفة جيدة ومستقرة لما يناهز العقد الكامل. ونُقل أن المهدي استعمله في ديوان الأزمّة المستحدث سنة ١٦٢/٧٧٩[2]. وهذا بعيد. إلا أنه جعل له وفادة سنوية[3]. وامتدحه بشار بعدد كبير من القصائد و«نصحه» تملُّقاً بأن يعقد من بعده لابنيه موسى وهارون، الأمر الذي كان المهدي عازماً عليه. وكما يقول ابن المعتز كان المهدي يعجب بشعره ويأنس به ويدنيه ويجزل عطاياه ويُحضره إليه إذا جلس إلى جواريه للحديث والسمر[4].

على كثرة مدائح بشار للخليفة والعمال والأعيان فهو لا يُعتبر من الشعراء البلاطيين. وقصائده في هذا الباب أبعد ما تكون عن التعبير عن ميوله السياسية أو الدينية. إنها في التكسُّب الصريح. بعد مطالع تقليدية في النسيب يشتكي الحاجة وأن وراءه امرأة كلفته طلب الغنى و«تريد نقودا»[5]. وقد يثني على الممدوح بأن هذا الأخير كساه وحلّى بُنيَّته وحباه بـ«آلافٍ لهن بريق!»[6] وباستثناء القصيدة الملحمية الرائعة التي امتدح بها ابن هبيرة وفخر فيها بقيس عيلان، وباستثناء بعض مدائحه لعقبة بن سلم، فشعره المدحي تفوح منه روائح التملق وقليلاً ما يثير الحمية والأريحية. وهو على كل حال يصرح بأنه جاء بمديحه «يحتلب» أو يحلب راحتي الممدوح و«يبتز الدر»[7]. وكان ربما قيّم قصائد المديح، كما تُقيَّم السلعة

---

(١) يقول ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٧: «كان بشار أستاذ أهل عصره من الشعراء غير مدافع ويجتمعون إليه وينشدونه ويرضون بحكمه».

(٢) ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج١، ص٢٢.

(٣) الأغاني، ج٣، ص٢١٩.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢١ و٢٢ و٢٣-٢٤. الأغاني، ج٣: ص٢٢٢ وص ٢٣٠-٢٣١.

(٥) يقول في إحدى قصائد المديح: ديوان بشار، ج٢ ص٣٣٨:

كيف الأميرُ لزائرٍ متخيِّرٍ ترك الأقارب والبعيد بعيدا (...)

وداً ومختبطاً ودائم عشرةٍ يسعى لجاريةٍ تريد نقودا!

(٦) من قصيدة في مديح المهدي، الأغاني، ج٣، ص٢١٣.

(٧) المصدر السابق، ج٣ ص١٩٢ و٢١٩ و ديوان بشار، ج٢ ص٨٨.

في الأسواق، بقيمتها النقدية[1]. وقد يمدح فإذا تأخرت الجائزة هدّد بالهجاء. وقد لا يُعطى كما أمَّل فيسارع إلى العتاب فاللوم فالهجاء. فالهجاء عنده أقرب الأشياء إلى المديح[2]. وكان ينصح طالبي العطاء من الشعراء بالهجاء فهو أنجع لهم من المديح لأنه «من أراد أن يُكرَم في دهر اللئام على المديح فليستعد للفقر وإلاّ فليبالغ في الهجاء ليخاف فيعطى»[3]. فعلاقته بأصحاب النفوذ والثروة لم تخضع إلى أكثر من الحوافز الاقتصادية والاجتماعية. وكان يعتبر أن اشتغاله بمديح هذا أو ذاك إنما هو «تجارات» أشابت مفرقه وكسته ثوب الذل وعرّضت دينه للعطب[4].

شاعر الحب والغزل

إنه بالدرجة الأولى شاعر الحب والغزل. فقصائده الغزلية تشكل القسم الأعظم من ديوانه. وتكاد تكون نسيج وحدها في زمانها. إنها ليست تصنّف في النسيب التقليدي. من الصحيح أنها ورثت مع الوقوف على الأطلال والدمن قوانين الجمال التي وضعتها التقاليد الشعرية للمحبوبة ذات العيون الحوراء والمقل الدعجاء والأرداف الثقيلة والحشا الهضيم وسائر ما وصل من الأوصاف إلى الشاعر الضرير باللغة. كما ورثت بالواسطة نفسها أعراف الهوى الشعري من الوعد الذي لا يوفى به، والعاذلين والوشاة المفسدين، وال«ليلى»، ـ وكانت ليلى بشار تُدعى عبدة ـ، وغير ذلك من المشاعر الاصطلاحية. إلاّ أن أصالتها لا تكمن فقط في جمالها وروعتها لكن أيضاً وخصوصاً في واقعيتها. أن حبيبات بشار الكثيرات لسن من ربات الهودج ولسن من القيان كفتيات مطيع بن إياس لكن من نساء البصرة، الجواري منهن والحرائر: الكواعبُ من شيبان[5]

---

(1) الأغاني، ج٣، ص٢٢١-٢٢٢.

(2) كما فعل بروح بن حاتم بعدما كان أكثر من مدحه، المصدر السابق، ج٣، ص٢١٦، وبيزيد بن مزيد، المصدر السابق، ج٣ص ٢١٣، وبيعقوب بن داوود.

(3) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٧.

(4) ديوان بشار، ج١، ص٣٢٢.

(5) يقول (الأغاني، ج٣، ص١٤٢. ديوان بشار، ج٤، ص٣٨):

مـن الـمـفـتـون بـشـار بـن بـرد إلـى شـيـبـان كـهـلـهـم وَمُـرْدِ
بـأن فـتـاتـكـم سـلـبـت فـؤادي فـنـصـفٌ عـنـدهـا والـنـصـف عـنـدي!

والأزد[1] «وآل سعد بن بكر»[2] أو «من بني جُشم»[3]، أي نساء البصرة المُحصنات وغير المحصنات. كما أنه صور في غزلياته تصويراً دقيقاً تفاصيل الحياة العاطفية ومغامرات اللحم والدم في الخلوات، وحوار العشاق وهواجسهم ومراسلاتهم ومعاتباتهم وهمومهم الصغيرة. كل ذلك بلغة الحياة اليومية وتعابيرها من غير إسفاف أو إباحية[4]. وهذا كله استلهمه الشاعر من تجاربه الشخصية. لقد كان محمولاً على حب النساء، يتعرفهن، كما هو واضحٌ في شعره، بأُذنيه وبأنفه وبيديه، ويحدسهن بالفؤاد الذي «يرى ما لا يرى البصرُ». وعلى الرغم من أنه كان دميماً قبيح المنظر[5]، غير أنيق كما وصفوه، «ضخماً عظيم الخلق والوجه، مجدوراً، (...) جاحظ المقلتين قد تغشاهما لحم أحمر، فكان أقبح الناس عمىً وأفظعه منظراً»[6]، مع ذلك فقد كان محظياً عندهن ـ إذا نحنُ صدَّقناه ـ وزيراً يصيد الأوانس كالدمى[7]، و«تلعابة تعكف النساء به»[8]. وكثيراً ما يُسمّي نفسه، على لسان الأوانس، «المرعَّث»، واضعاً في هذا اللقب الذي حُمّله تحبباً منذ

---

(١) يقول (الأغاني، ج٣، ص٢١١. ديوان بشار، ج١، ص٢٢٩-٢٣٠):

ألا يا صنم الأزد الذي يدعونه ربا!

وعلق يونس النحوي على هذه القصيدة: العجب من الأزد يدعون هذا العبد ينسب بنسائهم ويهجو رجالهم -يعني بشاراً -(...) ألا يبعثون إليه من يفتق بطنه!

(٢) يقول (المصدر السابق، ج١، ص٢٢٤):

وكعابٍ من آل سعد بن بكرٍ رعمتني جفونها في المغيبِ!

(٣) يقول (المصدر السابق، ج١، ص٢٣٤):

لله درُّ فتاةٍ من بني جُشَمٍ ما أحسن العين والخدين والنابا!

(٤) أنظر على وجه الخصوص القصيدة الرائية، المصدر السابق، ج٣، ص١٦٩-١٧٢. ورائية أُخرى، المصدر السابق، ج٤، ص٦٨-٧٠. والتائية، المصدر السابق، ج٢، ص٤-٨. وتائية أُخرى، ج٢، ص١٦-١٨. ودالية ج٢، ص١٩٢-٢٠٠.

(٥) الأغاني، ج٣، ص١٧٤ و١٩١ و٢٣٣.

(٦) المصدر السابق، ج٣، ص١٤١.

(٧) يقول (ديوان بشار، ج٤، ص١٠٩)

صِدتُ الأوانس كالدمى وسقيتهن الخمر صِرفا!

(٨) يقول عن نفسه (المصدر السابق، ج١، ص١٨٥):

تلعابةٌ تعكفُ النساءُ به يأخذن من جده ومن لعبه!

طفولته كما يبدو لما كان يُعلَّق في أُذنيه من الأقراط[1]، شحنة من «الدونجوانية» الجديرة بعمر بن أبي ربيعة. إذا كان كفاف بصره ـ وهو حجاب ـ أزال حرج الغواني من مجالسته، يجب أن نفترض أنه استطاع تمويه قبحه بسحر الحديث، وأسبغ على شخصه الزريّ الروعة التي يثيرها لدى الفتيات شعره «الساحر الخلاب» كما يصفه[2]. فقد كان متى شاء «من أحسن الناس حديثاً وأظرفهم مجلساً وأكثرهم ملحاً»[3]؛ وقد نقلوا إلينا بعضاً من نوادره وممازحاته. وكان إذا وفد على المهدي ببغداد طلب جواري الخليفة أن يأذن لبشار بالدخول عليهن للسمر والحديث. فكن يجتمعن عليه فيحدثهن ويسرد عليهن من نوادره وملحه وينشدهن شعره[4]. ونُقل أنه كان يعقد في منزله بالبصرة ما يشبه الندوة في مجلسٍ له يسميه «البردان» في العشايا و«الرقيق» في الغداة، يستقبل فيه، إلى جانب أهل الأدب من شعراء ونقاد، «المتظرفات»، يومين في الأسبوع، يسألنه كما يقول «طُرف الحديث فكاهةً ونشيدا»[5]. وكانت ربما أعقبت تلك الجلسات المراسلات والزيارات وقصص الحب[6]. هذا كله جعله خبيراً بالعلاقات الغرامية يسدي النصائح للعشاق[7]، ووفَّر له حياة عاطفية ثرية نقلها بلغة الفنان إلى شعره. والحب البشّاري يختصر في قول المحبوبة له: «تكلَّمْ واكفني يدكا»![8] فهو توتر إيروتيكي يوحي بالشيء ويقدح شرر الرغبة ويتوهَّج في «لذاذة الحديث»

---

(١) الأغاني، ج٣، ص١٤٠. والمصنف ينقل تفسيرات أخرى لهذا اللقب. وما ذكرناه يبدو أكثرها احتمالاً.

(٢) يقول على لسان الفتاة (ديوان بشار، ج١، ص٢٨٧):

قالت أكلُّ فتاةٍ أنت خادعها ... بشعرك الساحر الخلاَّب للعُرُبِ!

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص٢٣.

(٥) ديوان بشار، ج٢، ص٣٣٠.

(٦) الأغاني، ج٣، ص٢٠١-٢٠٢ و٢٣٣ و٢٣٧-٢٣٨. Ch. Pellat, *Milieu*, 256-257

(٧) ومنها قوله:

لا يؤيسنَّك من مخبَّأةٍ ... قولٌ تُغلِّظه وإن جرحا
عُسرُ النساء إلى مياسرةٍ ... والصَّعبُ يُمكنُ بعدما جمحا!

وفي الأغاني، ج٣، ص٢٠٩ أن أحد الشبان ممن استفاد من هذه النصيحة كافأ بشاراً بمئتي دينار. إلا هذه الأبيات أثارت غضب المهدي عليه.

(٨) يقول (ديوان بشار، ج٤، ص١٢٢):

تقول وقد خلوتُ بها ... تكلَّم واكفني يدكا!

والعناق فوق السرير[1] واستراق القبل و«السِّرار تحت الرداء»[2] و«المس ما تحت مرطها»[3] ثم «الهنات»[4] فتترك له بعد ذلك خَلخالها[5]. من هنا افتتان الشبيبة البصرية بشعره الغزلي حتى قيل أنه لم يكن في البصرة «غَزِلٌ ولا غَزِلة إلا يروي من شعر بشار...»[6] ومن هنا أيضاً القلق الذي أثاره لدى أهل الحسبة فاعتبروا غزلياته خطراً على الأخلاق العامة. يعلق أبو عبيدة على إحدى قصائد بشار الغزلية بالقول: «وأي حُرَّةٍ حَصان تسمع قول بشار فلا يؤثر في قلبها! فكيف بالمرأة الغزلة والفتاة التي لا همَّ لها إلا الرجال!»[7] وزعم واصل بن عطاء (١٣١/ ٧٤٩) «إن من أخدع حبائل الشيطان وأغواها لَكلمات هذا الأعمى الملحد»[8]. ومثله مالك بن دينار (١٣١/ ٧٤٩) ومن بعده قاضي البصرة للمنصور سَوّار بن عبد الله العنبري (١٥٦/ ٧٧٣): «ما شيءٌ أدعى لأهل هذه المدينة إلى الفسق من أشعار هذا الأعمى»[9]. فهدده واصل ووعظه مالك بن دينار والقاضي سوّار. وبقيت لشعر بشار الغزلي هذه السمة إلى أن ولي المهدي وأثار ما أثار من مظاهر العودة إلى الدين وملاحقة المنحرفين. فطلب من الشاعر أن يقيم على

---

(١) يقول (المصدر السابق، ج٢، ص٧١):

يا حسنها إذ تقولُ مازحةً ... ونحنُ فوق السرير نعتلجُ
لقد حرجنا وهي معانقتي ... تلثمني والصباحُ مبتلجُ
فقلتُ يا منيتي ويا سكني ... ما في عناقٍ وقبلةٍ حرجُ!

(٢) يقول (المصدر السابق، ج١، ص١٣٣):

اعرضا حاجتي عليها وقولا ... أنسيتِ السرار تحت الرداء؟

(٣) يقول (المصدر السابق، ج٣، ص١٧٠):

أو لمس ما تحت مِرطها بيدي ... والباب قد حال دونه السترُ!

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤٤ البيت الأوّل.

(٥) يقول على لسان عبدة (المصدر السابق، ج٤، ص٢٢٦):

فقالت على رُقبةٍ إنني ... رهنتُ المرعَّثَ خَلخالِيَهْ!

(٦) الأغاني، ج٣، ص١٤٩.

(٧) المصدر السابق، ج٣، ص١٨٣.

(٨) المصدر السابق، ج٣، ص١٨٢. وقيل أن الحسن البصري- وكان بشار يسميه «القَسّ»- لامه. المصدر السابق، ج٣، ص١٦٩-١٧٠. غير أن هذا الخبر فيه شك فحين مات الحسن سنة ١١٠/ ٧٢٨ كان بشار مبتدئاً.

(٩) المصدر السابق، ج٣، ص١٨٢.

نفسه نوعاً من الرقابة الذاتية ويمتنع عن ذكر النساء في شعره وأوعده على ذلك. وهذا المنع يذكره بشار مراراً وتكراراً في قصائده التي يمدح بها ابن المنصور. وعلى ما نعلم فإن مثل هذه الرقابة على الغزل لم تُفرض على شاعرٍ آخر في تاريخ دار الإسلام. غير أن بشّاراً اتخذ ذلك المنع وسيلةً لابتزاز عطاء الخليفة وذريعةً لذكر ما بقي في قلبه من هوى الغواني وذكريات الشباب. فمن غير أن يقلع عن ذكر الحب صار الشيخ ـ وكان جاوز السبعين ـ يلح على تركه وصال الأوانس توبةً منه، زعم، ومراعاةً للعهد الذي أعطاه للمهدي، ولفقدانه ما يذوق به «لذّة النساء» بعدما دفن الهوى حيّاً وطوى ثوب الشباب[١]!

مجون بشار

بعض أصحاب الأخبار حسب بشاراً في أهل المجون. وهذا حكم فيه مغالاة. لم يكن بشار يصلح لمنادمة الملوك والأمراء. ولم يُعرف بإدمانه على الخمور وإن كان يلذُّ له في أيام احتجامه أن يُصفّى له النبيذ في القناني[٢]. وهو لا يُحسب في الشعراء الخمريين وإن كانت قصائده تأتي هنا وهناك على وصف الشُرب والكأس والدن ومجالس الطرب حيث تُدار الخمرة «الرهاوية» وتصدح المزامير بالأصوات «المدينية»[٣]. كما كان متعسراً عليه ارتياد الحانات والتطرح في المواضع العامة التي كان يألفها أهل العبث واللهو. وعلاقته بالعصبة الكوفية وامتداداتها البصرية كانت سيئة للغاية. بيد أنه كان له ندمانه الخُلّص كما نُقل عن أبي نواس[٤]. كما تنسب إليه وإلى أحد أصدقائه حكاية الحج إلى دير زرارة حيث مكثا «يشربان الخمر ويفسقان» أياماً[٥]. ومن الثابت كذلك أنه كان ذا أُذنٍ مُرهفة، مُولعاً بالسماع وإن كان لا يُرى في دور القيّانين. ونجد في شعره عدة قصائد في وصف المغنيات

---

(١) انظر بوجهٍ خاص ديوان بشار، ج١، ص٢٩٦-٢٩٨ وج٢، ص٩-١٠ و٢٤-٢٧ و١١٧-١٢٠ وج٣، ص٢٢٢ و٢٧٢-٢٩٠. يقول (ج ٣، ص٢٧٦):

وأخرجني من وزر سبعين حجة فتى هاشميٌ يقشعر من الوزرِ

(٢) الأغاني، ج٣، ص١٦٩.

(٣) ديوان بشار، ج١، ص١٦٠-١٦٢ وج ٢، ص١٢٥ و ١٣١ وص ٢٠٠-٢٠٣ وج ٣، ص١٩٦.

(٤) الأغاني، ج٣، ص٢٢٤.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص١٨٥.

اللاعبات بالعود ومجالس الطرب لا سيما في قصيدته الشهيرة التي ضمَّنها بعض الأصوات على إثر حضوره مجلس غناء أحيته في البصرة قينةٌ بارعة[1]. ويذكر في إحدى قصائده أن المهدي أهداه فيما أهداه «قينة»[2]. بل يُروى أنه كان يملك قينتين تغنيانه في منزله بين أصحابه الحميميين[3]. ويقول ابن المعتز أنه «كان صاحب صوت حسن ومنادمة»[4]. مما يوحي بأنه كان ربما غنّى في مجالسه الخاصة[5].

وهو قليلاً ما يمجن في شعره. قد تدفعه المبالغة أو التظرُّف إلى الزعم في قصائده أنه على استعداد لترك الصلاة والصوم إذا زارته أمُّ محمد[6]، أو أن يشبه صاحبته المدعوة خاتم الملك بالحجر الأسود من حيث هو قبلة للقبل[7]، أو أن يعتبر تقبيل المحبوبة أفضل من الوقوف في عرفات[8]. وروي في أخباره، مما يُحسب في النوادر، أنه كانت تغلبه روح السخرية والمزاح فتخرجه إلى المساس الفكه بالمشاعر الدينية[9]، وأنه إذا هزَّه غناء القيان بشعره شطح فقال: «هذا والله أحسن من سورة الحشر!» أو «أحسن من فُلج يوم القيامة!»[10] ولعل دفاعه عن إبليس، كما سنرى، كان من هذا القبيل. وزعموا أنه كان تاركاً للصلاة أو أنه لا

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٦٥. ديوان بشار، ج٤، ص١٩٣-١٩٧.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١١٢.

(٣) الزجاجي، الأمالي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢/١٩٦٣، ص٣٥.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢١.

(٥) وتأمل قوله (ديوان بشار، ج١، ص٣٧٦):

إذا شئتُ غنَّتني فتاةٌ بمزهرٍ ... على الراح أو غنَّيتها بقضيبِ

(٦) يقول (المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٦):

لعمرك ما ترك الصلاة بمنكرٍ ... ولا الصومُ إن زارتك أمُّ محمدِ!

(٧) يقول (المصدر السابق، ج٢، ص١٥):

وأنت الحجرُ الأسو ... دُ لو يخلو لقبَّلتُهْ!

(٨) يقول (المصدر السابق، ج٢، ص٥٨):

لتقبيلُ خدَّيها ومصُّ لسانها ... ألذُّ من الباكين في عرفات!

(٩) الأغاني، ج٣، ص١٦٠ و٢٢٢.

(١٠) المصدر السابق، ج٣، ص٢١١ و٢١٥.

يقيمها في أوقاتها محتجاً بأن الذي يقبلها بالمفرق يقبلها بالجملة[١]. وهذه التهم التي قذفه بمثلها عجرد كان يتبادلها الخصوم في الهجاء. والصحيح أن بشاراً، كما يشكو في بعض قصائده، كان يجد حرجاً وصعوبةً في الصلاة الجامعة بسبب عدم تمكنه من الانتظام في قيام الجمع وسجوده مما يجعله «ضحكة أهل الصلاة»[٢]. وعلى الجملة فهذا كله، ونعني الشراب والسماع وفلتات اللسان، مما كان شائعاً مألوفاً في العصر، لا يجعل من بشار خليعاً فاتكاً وماجناً محترفاً من ضرب مطيع بن إياس أو يحيى بن زياد أو حماد عجرد.

ديانة بشار

ليس فيما وصلنا من شعر بشار ما يُعتمد عليه في تحقيق معتقداته الدينية. فهو كما ينبغي لشاعر في مثل مكانته الاجتماعية ووسائله في التكسُّب، يلتزم في قصائده «عقد الإيمان الصحيح مخبراً عن نفسه بأداء الصلاة والصوم والحج وشرائع الإسلام» كما لاحظ الإمام ابن عاشور[٣].

غير أنه كان لبشار، قبل أن يتقيَّد بهذا الدين الرسمي في السنوات العشرين الأخيرة من حياته، وربما خلف هذا الالتزام الرسمي، مواقف فكرية مغايرة نقلها عنه معاصروه وسجَّلها الجاحظ هنا وهناك وكان ببشار مُعجباً. يبدو من هذه الملاحظات أن أبا مُعاذ لم يكن شاعراً وحسب بل كان من أهل النظر من غير أن يكون متكلماً محترفاً. يقول الجاحظ أنه «كان شاعراً راجزاً وسجّاعاً خطيباً وصاحب منثور ومزدوج وله رسائل معروفة» و«من خطباء الأمصار»[٤]. وكذلك ابن المعتز: «وكان بشار يُعدُّ في الخطباء والبلغاء»[٥]. والراجح أن نُتف السطور التي حُفظت عنه، وهي في التعزية، مأخوذة من تلك الرسائل[٦]. فهي مسجَّعة

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٨٦.
(٢) ديوان بشار، ج٤، ص٤٧.
(٣) المصدر السابق، ج١، مقدمة، ص٣٨.
(٤) الجاحظ، البيان، ج١، ص٤٩.
(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٨.
(٦) وهي في تعزية المهدي بابنته، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٦١٧، وفي تعزية أخٍ له،=

بليغة وأقرب إلى كلام زياد والحجاج منها إلى نثر الكتاب. أما خطبه فلم يحفظ منها شيء. ومن المحتمل أنها كانت من الصنف الذي يُهنَّأ به الملوك والأمراء في المحافل والمناسبات. فمما يمدح به نفسه أنه «زَورُ ملوكٍ عليه أُبّهةٌ تُعرفُ من شعره ومن خطبه!»، وأن الناس يزدحمون كل صباح ببابه «مُشرعين في أدبه»[1]. ويلاحظ قارئ ديوان بشار أنه لا تكاد تخلو قصيدة من قصائده من الحكمة والعبرة البليغة مما ذهب بعضها مثلاً. هذا الميل إلى النظر وإلى ما يمكن تسميته بالتفلسف باعتبار النصف الأوّل من القرن الهجري الثاني يفسّر مواقف بشار العقائدية.

بداية معتزلية

كان في بداية أمره من المشايعين لواصل بن عطاء. وحُفظ من شعره ما هو مأخوذ من ثلاث قصائد امتدح بها شيخَ المعتزلة مقرّظاً الخطبة التي ألقاها هذا الأخير أمام والي البصرة عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ما بين عامي ١٢٦/ ٧٤٤ و١٢٩/ ٧٤٧[2]. ويمكننا أن نفترض أن امتداحه لرئيس نحلة مثل واصل لم يكن حافزه الطمع بالجوائز والعطايا بل لأنه كان ميّالاً إلى تلك الجماعة. ولا شك أن رواية الأغاني التي تحسب بشاراً في متكلمي البصرة الستة تعود إلى تلك المرحلة الاعتزالية في حياته[3]، وأن الأبيات التي يهجو فيها ابن أبي العوجاء ويتهمه بالزندقة[4] هي صدىً لغضبة واصل على هذا الأخير.

مرحلة غالية

غير أنه سرعان ما نكص عن واصل وأصحابه. ومثلما تحوّل ابن أبي العوجاء

=التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار صادر، ١٤٠٨/١٩٨٨، ج٢، ص٢٤٢.

(١) ديوان بشار، ج١، ص١٨٤-١٨٥.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١، ص٢٤. وانظر خطبة واصل بن عطاء في «نوادر المخطوطات»، المجموعة الأولى (ص ١١٨-١٣٦)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣/١٩٧٣.

(٣) الأغاني، ج٣، ص١٤٦.

(٤) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٧.

عن الحسن البصري ليتصل بتلامذة جعفر الصادق، رجع بشار عن الاعتزال وهاجم واصلاً وعيَّره بحرفته وبطول عنقه وشنَّع رأيه[1]، وانقلب إلى التشيُّع. على إثر ذلك انبرى صفوان الأنصاري، شاعر الواصليين، فرد على بشار بقصيدة طويلة هجاه فيها وأشار إلى معتقداته المستجدة. من هذه القصيدة وتعليقات الجاحظ عليها يمكننا أن نستخلص ملامح البيئة المذهبية التي تحوَّل إليها بشار.

مما يقوله صفوان مخاطباً بشاراً[2]:

زعمتَ بأن النار أكرمُ عنصراً ... وفي الأرضِ تحيا بالحجارة والزَّند! (...)
مفاخر للطين الذي كان أصلنا ... ونحنُ بنوهُ غيرَ شكٍ ولا جحدِ! (...)
أتجعلُ عمراً والنطاسي واصلاً ... كأتباع ديصانٍ وهم قُمُش المدُّ؟
وتفخر بالميلاء والعلج عاصم ... وتضحكُ من جِيدِ الرئيس أبي الجعد
وتحكي لدى الأقوام شُنعةَ رأيهِ ... لتصرف أهواء النفوس إلى الرد؟ (...)
أتهجو أبا بكرٍ وتخلع بعده ... علياً وتعزو كلَّ ذاك إلى بُردِ؟
كأنَّك غضبانٌ على الدين كلِّهِ ... وطالبُ ذَحلٍ لا يبيتُ على حِقد
رجعتَ إلى الأمصار من بعد واصلٍ ... وكنتُ شريداً في التهائم والنُّجدِ
أتجعلُ ليلى الناعظية نحلةً ... وكلُّ عريقٍ في التناسخ والرد؟
عليك بدعدٍ والصدوف وفرتنى ... وحاضنتَيْ كسفٍ وزامِلتَيْ هندِ!

المقالة الأولى في تفضيل النار على الارض. لم يبق من شعر بشار الذي نصر فيه هذا الرأي إلا أبيات معدودة احتفظ بها الجاحظ. يقول في أحدها[3]:

الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ ... والنارُ معبودةٌ مُذ كانت النارُ!

إلا أن قصيدة أو قصائد بشار في هذا الشأن أثارت كما يبدو بعض الضجَّة.

أول ما نلاحظه في هذه الردود وملاحظات الجاحظ هي الصلة بين هجاء واصل وتفضيل النار على الأرض. فصفوان في أحد ردوده العديدة يدافع عن واصل ويسهب في الوقت حينه في فضائل الأرض الجيولوجية والدينية وسواها[4].

---

(١) الجاحظ، البيان، ج١، ص١٦ و٢٩.

(٢) المصدر السابق، ج١ وقصيدة صفوان تملأ الصفحات ٢٧ و٢٩ و٣٠.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٦.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٢٧-٣٢.

والجاحظ يقدم للبيت البشّاري والرد الصفواني بالتعبير الواحد يكرره في مواضع عدة: «فلما هجا واصلاً وصوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين...»[1] و«لما قام بشار بعذر إبليس في أن النار خيرٌ من الأرض وذكر واصلاً بما ذكره به...»[2] و«قال صفوان في شأن واصل وبشار وفي شأن النار والطين...»[3]

لماذا احتج بشار لإبليس وللنار وهجا في الوقت عينه واصلاً وسخّف أمر الطين؟ لا نعرف ما العلاقة بين طرفي المعادلة. ولعلّه رد على خطبة لواصل في هذا الشأن. ويتساءل المرء عن مناسبة هذه المفاضلة بين الأرض والنار. لم يبلغنا أن دوائر الكلام شُغلت بهذا الموضوع وأن الجدل بين المتكلمين المسلمين وغير المسلمين تعرّض له. لقد حمل بعضهم النار على النور والأرض على الظلمة فتخيّل أن تفضيل النار على الأرض مقالة مانوية أو مجوسية أو ديصانية واتهم بشاراً بهذه النحلة أو تلك الديانة. وهذا وهم. فالمجوسية وإن كانت تعظم النار فهي لا توحد بينها وبين أهرمان ـ إبليس. وهذا حال المانوية أيضاً التي يمثّل فيها «إبليس القديم» إله الظلمة والشر. إن السياق يبدو لنا إسلامياً صرفاً. فالنار تمثل إبليس والأرض أو الطين تمثل آدم، وأننا أمام نوع من التأويل للآية ١٢ من سورة الأعراف حيث يحتج إبليس، كما لو كان أحد المتكلمين ممن يلجأ إلى القياس، لعدم السجود أمام آدم فيقول: «أنا خيرٌ منه خلقتني من نار وخلقته من طين». فبشّار قام بدور «محامي الشيطان» وحاول إثبات مقالة إبليس. وهذا ما فهمه الجاحظ حين يقول أن بشاراً «قام بعُذر إبليس» أو «صوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين». وبالمناسبة يورد الجاحظ بعض الأبيات ذات العلاقة. منها أبيات لسليمان بن الوليد الأنصاري الأعمى الذي اشترك كما يبدو في المساجلة. فهو يحتج للأرض بحجج «كلُّها مُضحكٌ من قول إبليسِ»[4]، ويسخر من أبي مرّة الذي رفض السجود لآدم نخوةً وحميةً ثم تحوّل إلى «قوّاد» يخدم نسل آدم[5].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٧.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٣٢.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٣١.

(٥) لمصدر السابق، ج١، ص٣٢.

ومن بعد سيؤكد المعري هذا التأويل حين يدلي بدلوه في المخاصمة وينسب لبشار بيتين غير معروفين من قبل أشبه به. في الجحيم يسأل إبليس محاورَه: «فما فعل بشارُ ابن بردٍ؟ فإن له عندي يداً ليست لغيره من وَلَد آدم: فقد كان يفضلني دون الشعراء، وهو القائل:

إبليس أفضل من أبيكم آدم ... فتبيَّنوا يا معشر الأشرار

النار عنصره وآدمُ طينةٌ ... والطين لا يسمو سمو النار!

ويعلق إبليس: «لقد قال الحق ولم يزل قائله من الممقوتين»[1].

المقالة الثانية تتمثّل في هجاء أبي بكر و«خلع» علي. يوضح الجاحظ أن بشاراً زعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة الرسول. فقيل له: وعليٌّ أيضاً؟ فأنشد[2]:

وما شرُّ الثلاثة أُمَّ عمرو ... بصاحبك الذي لا تصبحينا!

أراد أن علياً كفر أيضاً كالآخرين. فثالث الأصحاب، على ما في البيت الذي جرى مجرى الأمثال، ليس بأفضل أو أسوأ من صاحبيه. ويتصل بهذا المقالة، كما يبدو، ما يذكره بشار في هجاء واصل والمعتزلة: «أتكفرون رجالاً أكفروا رجلا؟»[3] ليس من السهل تحديد الهويات الثلاث المومى إليها في عجز البيت: الجماعة التي كفَّرت جماعة أُخرى (رجالاً) لأن هذه الأخيرة كَفرَّت «رجلاً» واحداً. إذا كان الهجاء موجهاً لأصحاب واصل كانت الجماعة الأولى المعتزليين. للوهلة الأولى تبدو الجماعة الثانية الحرورية والرجل الواحد علياً. لكن هل يدافع بشار في هذه الحال عن الخوارج؟ هذا ما فهمه ابن المعتز حين يقول بخصوص بشار أنه «وشى بعض من يبغضه إلى المهدي بأنه يدين بدين الخوارج فقتله المهدي»[4]. غير أن هذا التفسير لا يتفق مع رد صفوان وتعليقات الجاحظ.

---

(١) المعري، الغفران، ص٣١٠. لقد وضع المعري بشاراً في الجحيم بسبب زندقته، ص٣١٠، لكنه في موضع آخر، ص٤٣٢، يقول «لا أحكم عليه بأنه من أهل النار». ومن البين أن هذين البيتين غير مأخوذين من القصيدة التي احتفظ الجاحظ ببيتٍ منها. ولم يذكرهما أحدٌ قبل المعري. ومع أن ابن عاشور أثبتهما في الديوان، ج٤، ص٧٨ فقد شك بنسبتهما لبشار.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١، ص١٦.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٦.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢١.

فالخوارج إذا كانوا يخلعون علياً فهم لا يتبرأون من أبي بكر. والأقرب إلى الاحتمال أن تكون الجماعة الثانية هي تلك التي انضم إليها بشار ودافع عنها في وجه المعتزليين.

المقالة الثالثة هي «التناسخ والرد» أو «الرجعة» كما يقول الجاحظ: «كان بشار كثير المدح لواصل قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة»[١]. مقالة التناسخ كانت منتشرة في طوائف الغلاة في النصف الأوّل من القرن الثاني. ومثلها القول بالرد أو الرجعة أو الرجوع وتعني كما رأينا من قبل أن الإمام وأعداءه يُردون قبل يوم القيامة فيملك الإمام الأرض ويقتص من أعدائه[٢].

من المقالتين الأخيرتين وهما منسجمتان يتبيَّن بوضوح أن بشاراً انتمى إلى أحدى الفرق الغالية. تؤكد ذلك بعض الأسماء التي يذكرها صفوان. إذا كان «العلج عاصم» مجهولاً لدينا فإن «الميلاء» كانت حاضنة أبي منصور العجلي الملقَّب بال«كسف»، صاحب المنصورية[٣] التي تنتمي إليها باحتمال «دعد وفرتنى». أما ليلى والصدوف وهند فيذكرهن الجاحظ في «نساء الغالية» ممن يعرف بالنسك والزهد والبيان[٤]. الأولى، ليلى الناعظية نسبةً لقبيلة ناعظ[٥]، يبدو أنها كانت إماماً في التقشُّف[٦] وذات شأن في الغلاة. من أتباعها المدعوة «حُميدة». ويوضح الجاحظ أن حميدة هذه كانت «لها رياسة في الغالية»[٧]. وهذه أيضاً كانت مكانة هند وهي ناعظية كوفية غالية أيضاً[٨]. يقول صفوان مخاطباً بشار: «أتجعل ليلى الناعظية نحلة». خلافاً لما فهم الناشر فقرأ «نِحلة» أي مذهباً، نعتقد أن الكلمة هي «نَحلة». وهي من معجم الغلاة الباطني المستوحى من الآية «وأوحى ربُّك إلى

---

(١) الجاحظ، البيان، ج١، ص٢٤.

(٢) النوبختي، فرق الشيعة، ٤٤ و٤٦ و٥٠ و٥٣ و٥٧.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص٣٩١. Ch. Pellat, *Milieu*, 200 .

(٤) الجاحظ، البيان، ج١، ص٣٦٥.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص٥٩٠.

(٦) الجاحظ، البخلاء، ص٣١. Ch. Pellat, *Milieu*, 199, 200 .

(٧) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص٣٩١.

(٨) وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب، ص١٢٦ و١٤٧ و١٦٦ و٢٠٦.

النحل...» (النحل، ٦٨) ويُراد بها المؤمنة المختارة أو المعلمة التي تُلهم العلم إلهاماً. فكما هو معروف يحمل علي عند الشيعة لقب «أمير النحل» أو «يعسوب الدين». إذا كان صفوان قد خص هؤلاء النسوة بالذكر فلأنهن كُنَّ عند الغلاة أشبه بالنبيات. أما إشارته إلى «أتباع ديصان»، ويريد عاصماً «العلج» والناعظيات، فتعريض بالعلاقة التي ذكرناها فيما سبق بين بعض الديصانيين وأتباع الإمام جعفر.

صفوان والجاحظ لم يهتما بتحديد الفرقة التي انحاز إليها بشار. غير أن البغدادي، اعتماداً كما نعتقد على ما ذكره الجاحظ في البيان والتبيين وليس اعتماداً على مراجع مستقلة، ينسب بشاراً إلى الفرقة المعروفة عند المصنفين في المقالات باسم «الكاملية»[1]. سميت كذلك نسبةً إلى مؤسسها الكوفي أبي كامل مُعاذ بن الحُصين النبهاني[2]. بعضهم صنَّفها في «الرافضة» ومنهم من صنَّفها في «الغالية». وعلى قولهم أن الكامليين زعموا أن المسلمين ارتدوا بعد موت النبي إذ لم يبايعوا علياً وأن علياً كفر أيضاً لأنه ترك الطلب بحقه وسلَّم الأمر إلى أبي بكر فعمر فعثمان[3]. إلاّ أنه، كما ينقل ابن حزم عن أتباع أبي كامل، رجع إلى الإسلام بعد مقتل عثمان إذ دعا إلى نفسه وسلَّ سيفه فقاتل أهل صفين والحرورية[4]. وبحسب الشهرستاني قال هؤلاء بتناسخ الأرواح عند الموت وبتناسخ الإمامة من حيث أنها نورٌ ينتقل من شخص إلى شخص فتكون طوراً إمامة وطوراً نبوة[5]. إن المصادر الإمامية تجهل الكاملية وتجهل أبا كامل تماماً. فهي فرقة غالية هامشية.

يستفاد مما يذكره الجاحظ أن بشاراً كان يدعو لمذهبه وأن ممن استجاب له سليمان الأعمى بن الوليد الأنصاري المذكور. كان يختلف إليه وهو غلام فأخذ عنه ذلك الدين[6]. ويسوق الجاحظ أبياتاً لسليمان بن الوليد يشبه أن تكون صدىً

---

(١) البغدادي، الفرق، ص٣٩-٤٢.

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢١١.

(٣) القمي، مقالات، ص١٤. الأشعري، مقالات، ص١٧. البغدادي، الفرق، ص١٧ و٣٩ و٣٠٨ و٣٥٠ و٣٥٣. الشهرستاني، الملل، ج١، ص١٧٤-١٧٥. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص٢١٠-٢١١. ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٤١-٤٢.

(٤) المصدر السابق، ج٥، ص٤٢.

(٥) الشهرستاني، الملل، ج١، ص١٧٤-١٧٥.

(٦) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص١٩٥.

لعقائد الغلاة. ففيها يعتبر الشاعر أن الجسم هو «هيكلٌ للروح»[1]. فمن المعلوم أن الجسم عند الغلاة هو منزل ومسكن وقالب ولباس مؤقت للروح. وربما سماه بعضهم هيكلاً يدخله الروح القدس أو الإله المتنقل في الأئمة[2]. ويذكر صاحب الأغاني تلميذاً آخر لبشار هو البصري محمد بن عون بن بشير الذي «كان يتهم بمذهب بشار»[3]. وينقل كذلك أنه كان ممن يزور بشاراً في البصرة أصدقاء له من أهل الكوفة «كانوا على مثل مذهبه»[4]. هذا من غير أن يحدد المصنف هوية ذلك المذهب.

لا نرى وجه الصلة بين المقالة الأولى والمقالتين التاليتين. من الصحيح أن مذاهب الغلاة مذاهب روحانية ترجع الأرواح إلى السماء والأجسام إلى التراب. لكنها تجعل من آدم تجسداً أولاً للإمام ولا تجعل لإبليس أية فضيلة. ووصلنا من الشاعر سليمان الأعمى الذي ذكرناه من قبل وكان «من مستجيبي بشار» وعلى مذهبه، أبيات من قصيدتين ينصر فيها أفضلية آدم الأرض على إبليس ـ النار[5]. وهذا ينفي الصلة بين الاحتجاج لإبليس ومذاهب الغلاة.

متى ولأية أسباب رجع بشار عن مشايعة واصل ليدخل في مذاهب الغلاة؟ إن اقتراب بشار من المعتزلة في هذا العقد الثاني من القرن الثاني يؤشر بلا شك إلى سعيه إلى الاندماج في طبقة متوسطة من الموالي نافذة في البصرة، وإلى اهتماماته الفكرية. أما نزوعه إلى مذهب ليلى الناعطية فيترجم عن خيبة أمل وتمرد. كأنه قد اصطدم لدى الواصليين بعوائق ردته إلى أصوله الاجتماعية المتواضعة حيث كان ينتشر الغلو ويعد الفقراء باليوم الكبير. إلى هذا الوقت يرجع باحتمالٍ كبير تمرده على الولاء. ولعل احتجاجه لإبليس، كانتساب أهل المجون لأبي مرّة، كان من وجوه هذا التمرد على العقيدة المهيمنة. ينقل ابن المعتز عن أحد الإخباريين المسمى السدري ممن يتصل ببشار بنسب قوله: «كان عمي بشار من

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٩٥.
(٢) الأشعري، مقالات، ص١٤.
(٣) الأغاني، ج٣، ص٢٤٧.
(٤) المصدر السابق، ج٣، ص٢٣٣.
(٥) الجاحظ، البيان، ج١، ص٣١.

أفقه الناس وأعلمهم بكتاب الله فعاشر قوماً من الحرانيين فخبث دينه»[١]. من الممكن أن تكون هذه العبارة إشارة إلى تحول بشار عن مذهب أهل العدل والتوحيد. نعرف أن بشاراً أقام في حران حوالي سنة ١٢٤/ ٧٤٢. ومن حران استفاد قصة عبادة الرأس المنسوبة للزنادقة والتي سيقذف بها عجرد. غير أنه سنة ١٢٦/ ٧٤٤ كان في العراق وسيبقى حتى هذه السنة موالياً لواصل. فخروجه عن الاعتزال حصل بعد عام ١٢٦/ ٧٤٤ وقبل عام ١٣١/ ٧٤٩ سنة وفاة واصل. هذا لأن واصل غضب على بشار واتهمه بالإلحاد وهدده بالقتل[٢]، وكما يقول صفوان نفاه من البصرة. صفوان يوضح أن بشاراً عاد إلى البصرة بعد موت واصل[٣]. أما الجاحظ فيجعل هذه العودة بعد موت عمرو بن عبيد سنة ١٤٤/ ٧٦٢[٤]. لا نعرف إلى أين نُفي بشار. من المحتمل أن يكون قد عاد إلى حران أو انتقل إلى الكوفة أو واسط التي كرهها. بيد أنه حين رجع إلى البصرة قبل سنة ١٤٥/ ٧٦٢ كان لا يزال على ميوله الشيعية. ففي هذا الوقت كان لا يزال الغلو غالباً على الشيعة، خراسانية عباسية أو علوية. وفي هذا الوقت أيضاً نظم بشار ميميته الشهيرة يقدم فيها النصائح لابن فاطمة ويهجو المنصور ويتهمه بالعمل على محو الإسلام. وكان يرتاد مناصري الحسني[٥].

الثانوية أو «التخليط» و«الخذلان»

يتركنا الجاحظ نفهم أن بشاراً بقي وفياً لمذاهب الغلاة. غير أن دلائل عديدة تفيد أن بشاراً تحوّل عنها بعد عودته من المنفى وفي الوقت الذي أتيح له أن يتصل عبر الغلاة وبالاستقلال عنهم بجماعات دينية مختلفة. منهم من يزعم أن بشاراً مال إلى الثانوية. وفي النوادر غير ذات القيمة التي جمعها المرتضى يُسأل الشاعر كيف يأكل اللحم وهو أمرٌ مباين لديانته؟ في إشارة إلى ما يعرف من تحريم الذبائح عند

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢-٢٣.

(٢) الجاحظ، البيان، ج١، ص١٦.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٩ على ما في قصيدة صفوان: «رجعت إلى الأمصار من بعد واصلٍ...»

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٢٥.

(٥) الأغاني، ج٣، ص١٥٦-١٥٨ و١٧٩-١٨٠.

المانويين. فيرد قائلاً أن ذلك يدفع عنه «شر الظلمة»[1]. وهو جواب لا علم لمن لقّه بعقائد المانويين. إلا أن القاضي عبد الجبار يصنف بشاراً في رؤساء الثنوية مع أبي شاكر الديصاني وعبد الله بن المقفع وغسان الرهاوي وابن أبي العوجاء. وهؤلاء جمع بينهم العقد الثالث من القرن الثاني، وهو العقد الذي نشط فيه الثانويون نشاطاً ملحوظاً. ومن اللافت أن ما تميَّز به بشار، بحسب القاضي، قوله أنه «ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما كان مكروهاً في الطباع من القتل والغصب والسرقة والفساد وأنكر أن يكون جوهر النور إلهاً ومألوهاً»[2]. على أن نفهم أن موضوع «المعرفة» هو الله. وهذه المقالة أقرب إلى الدين الطبيعي واختيارات برزويه منها إلى مذاهب الثانويين. كما أنه يمكننا أن نفحص بالأشعة ما تحت الحمراء ما بقي من شعر بشار كلمة كلمة وتعبيراً تعبيراً فلا نجد فيه أثراً واعياً أو غير واع لمذاهب الثانويين وأساطيرهم ومصطلحاتهم وآدابهم وأخلاقهم. ولذا فنحن نشك في ميل بشار إلى الثانوية.

أما حكاية الأغاني فتستثني بشاراً من تصحيح الثنوية، وتزعم أنه تحيَّر بين المذاهب وانتهى به الأمر إلى التخليط[3] وما يشبه الإلحاد وعدم الإيمان إلا بما يراه[4]. واستدل ناقل الخبر على ذلك بأبيات ثلاثة للشاعر تصنف في التأملات. يقول:

طُبِعتُ على ما فيَّ غيرَ مُخيَّرٍ ... هوايَ، ولو خُيِّرتُ كنتُ المهذَّبا
أُريدُ فلا أُعطى وأُعطى ولم أُرِدْ ... وقصَّر علمي أن أنالَ المغيَّبا
فأُصرفُ عن قصدي وعلمي مُبلِّغي ... وأُمسي وما أعقبتُ إلا التعجُّبا!

في هذه الأبيات يضع الشاعر إصبعه على أحد الجراح المأساوية في قدر الإنسان. هذا الجرح الذي ينبثق في النزاع بين إكراه الطبيعة وحرية الإرادة، بين ما يُعطى لنا وما يراد منا، بين أمكاناتنا المحدودة وآمالنا المفتوحة. حين يتيقّن الإنسان المقفل عليه بالمجهول أنه بالغٌ قصده بحساب العقل يجد نفسه عند الفعل مطوَّحاً به بعيداً عن هدفه

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ص١٣٨.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥، ص٩ و٢٠.
(٣) الأغاني، ج٣، ص١٤٦.
(٤) المصدر السابق، ج٣، ص٢٢٧.

كأنه لعبة بيد الأقدار الساخرة. من هذا التمزُّق لا يحصد الشاعر إلا الألم على الصعيد الأخلاقي وإلا «التعجُّب» وما يحير العقل على الصعيد الفكري وما يُصيّر العاقل النحرير زنديقا كما سيقال في مناسبة مشابهة وإلا ما يسميه «الخِذلان»[1]، كلمة قد تعني في هذا السياق الإهمال وأن العالم ليس له مدبر. إننا بعيدون عن مبدأ الاستطاعة المعتزلي وعن مذهب أصحاب الحديث الذي يثق في هذه الحال بقضاء الله وقدره وعن تعليل الغلاة لمصائر الإنسان بعقيدة التناسخ وتفسير الثانويين لنظام العالم المضطرب بصراع النور والظلمة. أن الميل الغالب في شعر بشار المتأخر هو الاستسلام لأقدارٍ عمياء لا يرتبط النجاح فيها بالسعي ولا الفشل بالكسل[2]. ونراه ينصح بالصبر والقناعة بزمانٍ «يُهرَبُ من ريبه ولا هَرَبُ»[3].

عودة إلى الدين السائد

يجب أن يكون بشار، ذو الحس الواقعي، قد فقد أوهامه الشيعية نهائياً قبل منتصف القرن بعدما سحق المنصور طوائف الغلاة والحسني والراوندية. ومن اللافت أن عجرد في أهاجيه الكثيرة القاسية التي بدأها في منتصف القرن وانتهت بموته في آخر العقد الخامس لا يشير أبداً إلى صلة بشار بالغلاة وبالتشيُّع، كأن الذي يُشنّع عليه عجرد بالزندقة وبترك الصلاة والصوم وبملاحقة الصبيان هو غير الذي شهَّر به صفوان قبل ذلك بعشر سنوات. نرى بشاراً الجديد ينصح أحد الشيعة بالعودة إلى ما كان يحترفه من سرقة الحمير فذلك خيرٌ له من «الرفض»[4]. بل صار يسخر من معتقداته السابقة. فحين يزعم أحد الشيعة العباسيين في بلاط المهدي، وفقاً لتأويلات الغلاة، أن «النحل» في سورة النحل هم بنو هاشم وأن الشراب الشافي الذي يخرج من بطونها هو العلم، يرد عليه بشار، هو الذي كان يجعل فيما مضى ليلى الناعظية نحلةً، بالقول: «أراني الله طعامك وشرابك

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٢٧. والأبيات في الديوان، ج١، ص٢٧٠.

(٢) يقول، المصدر السابق، ج١، ص١٩٢-١٩٣:

خفِّض على عَقِبِ الزمان العاقبِ   ليس النجاحُ مع الحريصِ الناصب

تأتي المُقيمَ وما سعى حاجاته   عدد الحصى ويخيبُ سعي الخائبِ!

(٣) يقول في بائية يعود تاريخها إلى عهد المهدي مخاطباً إحدى حبيباته، ديوان بشار، ج١، ص٢٦٤:

ديني لدهرٍ أصمّ مندلثٍ   يُهربُ من ريبه ولا هَرَبُ!

(٤) الأغاني، ج٣، ص١٦٧-١٦٨.

وشفاءك فيما يخرج من بطون بني هاشم فقد أوسعتنا غثاثة!»[1] وبعد ما كان يقول في مديح الحسني: «ومن يهديك مثلُ ابن فاطم؟!»، صار يدعم المقالة العباسية المستجدة عن حق «ساقي الحجيج» أي العباس بوراثة النبي[2]. وسواءٌ مال بشار بعد التشيُّع إلى الثانوية أو إلى الإلحاد والتخليط فإنه حين استقرت دولة بني العباس وتحسنت حالته المادية وارتفعت مكانته الاجتماعية وصار «زَوْر ملوكٍ»، استوت طريقته والتزم في شعره عقد الإيمان السائد مُتكيِّفاً مع زمانه. فهو كما يقول عن نفسه إذا صحا الزمان صحا وإذا ماق الزمان يموق[3]. في مدائحه للمهدي يسمي هذا الأخير «مهدي آل الصلاة» الذي أحرز ميراث النبي، و«القائم المهدي» الذي بشرت به الكتب والقساوسة. فتى هاشمي يقشعر من الوزر ويصب دماء الراغبين عن الهدى؛ به أصلح الله الفساد، وفي ولايته سطع الأمن في البلاد...[4]

مصرع بشار

غير أن الخليفة لأسباب غير واضحة تماماً، بعدما حبا بشاراً ووصله طويلاً تغيَّر عليه وقتله. كان ذلك عام ١٦٧/ ٧٨٤ أو ١٦٨/ ٧٨٥. وكان بشار آنذاك شيخاً مكللاً بتاج الشيب، كما يقول، بُلِّغ الثمانين بل تجاوزها كما نحتمل[5]. قيل أن

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٥٨.

(٢) ديوان بشار، ج١، ص٣٤٧ وج ٢، ص٢٩٩ وعلى وجه الخصوص ج٣، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، ج٤، ص١١٣:

وما كنتُ إلا كالزمان إذا صحا صحوتُ وإن ماق الزمانُ أموق!

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٣٤٧ و٣٤٨ ج٢، ص٨٦ و٨٨-٨٩ و٢٨٦ و٢٩٤ وج ٣، ص٢٧٦ و٢٧٩ و٢٨٤ إلخ.

(٥) اتفق الإخباريون أن بشاراً قتل سنة ١٦٧ أو ١٦٨ ولم يتفقوا على سنه حين مقتله. على ما يقول ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢١، قتل بشار سنة ١٦٧ أو ١٦٨. وحسب الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٦١٧ وابن الجوزي، المنتظم، ج٨، ص٢٨٩ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٢٧٣، قُتل بشار سنة ١٦٧ أو سنة ١٦٨ وقد بلغ نيفاً وتسعين سنة. وعلى قول المعري، الغفران، ص٤٣٢، أنه كان حين قتل ابن ثمانين سنة. أما صاحب الأغاني، ج٣ ص٢٤٩، الذي يجعل مقتله سنة ١٦٨ فيذكر في رواية (ج ٣، ص٢٤٧) أن بشاراً كان قد ناهز ستين سنة. وفي رواية أُخرى (ج ٣، ص٢٤٩) أنه بلغ نيّفاً وسبعين سنة. ويوضح الناشر (ج ٣، ص٢٤٩) أن في إحدى مخطوطات الأغاني «نيفاً وتسعين سنة». ونحن نميل إلى رواية الخطيب فهي متفقة مع ما يذكره حماد عجرد في هجائه لبشار في بداية العقد الخامس حيث يقول أنه «ابن سبعين» (المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٤).

الوزير يعقوب بن داوود اتهمه بالزندقة وأوغر صدر المهدي عليه إذ نحله شعراً مقذعاً في هجاء الخليفة. وكان بشار بعدما امتدح يعقوب أخذ يهجوه ويهجو أخاه صالحاً. وكان هذا الأخير ولي البصرة سنة ١٦٤/ ٧٨١ ثم سنة ١٦٥/ ٧٨٢ ثم في ولاية أخيرة ونهائية انتهت سنة ١٦٦/ ٧٨٣[١]. قال يعقوب للمهدي «إن هذا الأعمى المشرك (أو هذا الملحد الزنديق) قد هجا أمير المؤمنين». فوجّه المهدي في حمل بشار إلى بغداد. لكن الوزير اسرع إلى قتل الشاعر خوفاً من أن يقنع هذا الأخير الخليفة ببراءته[٢]. لا سيما وأن الشاعر كان قد حذّر المهدي ممن «يسدي الحديث وينسج» الوشايات ضده[٣]. وزعموا أن المهدي نفسه أمر بقتل بشار بسبب تحريض الوزير ثم تبيَّن له أن الشاعر لم يكن زنديقاً فندم على قتله[٤]. هذه الروايات التي تبرّئ المهدي لتحمّل الوزير وزر قتل الشاعر ظُلماً بتهمة الزندقة، وتوحي أن أسباب مقتل بشار غير ذات علاقة بمعتقداته الدينية، حظها من الصحة ضئيل. فيعقوب بن داوود كان منذ أواخر سنة ١٦٦/ ٧٨٣ يقبع في السجن الذي سيبقى فيه طويلاً. وقيل أيضاً في مجموعة أُخرى من الروايات أن المهدي وجد على بشار وحرمه الجائزة السنوية فهجاه بشار هجاءً قبيحاً تناول فيه الخيزران مع علمه أن الخليفة كان شديد الغيرة. قالوا: وحين ذهاب المهدي إلى البصرة يتفقدها لقي بشاراً سكراناً يقيم الأذان في غير أوانه. فأمر صاحب الزنادقة المحتسب عبد الجبار أو عمر الكلواذي أو قائد حرسه عثمان بن نهيك بضربه ورميه في الماء. والواقع أن صاحب الزنادقة سنة ١٦٧/ ٧٨٤ كان عمر الكلواذي وسنة ١٦٨/ ٧٨٥

---

(١) بقي من هجاء بشار ليعقوب بن داوود ولأخيه أبيات قليلة احتفظ بها الطبري، تاريخ، ج^{1}III، ص٥٣٨، وابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٤ والأغاني، ج٣، ص٢٤٢ و٢٤٣. والمرتضى، الأمالي، ج١، ص١٤١. ديوان بشار، ج١، ص١٨٦ وج ٣ ص٩٣ وص١٠٤. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٦٠ يومئ إليها دون أن ينقلها. وأزمنة ولاية صالح بن داوود للبصرة ذكرها خليفة بن خياط، تاريخ، ص٤٣٨.

(٢) هذه رواية الطبري، تاريخ، ج^{1}III، ص٥٣٨. والأغاني، ج٣، ص٢٤٤-٢٤٥. والجهشياري، الوزراء، ص١٠١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦، ص٣٨٤.

(٣) ديوان بشار، ج١، مقدمة ابن عاشور، ص٤١.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٢. الأغاني، ج٣، ص٢٤٩.

حمدويه. وأياً من كان ولي العقاب، فقد مات العجوز تحت السياط[1]. ولا يبدو أنه حُرم من أن يُصلّى عليه وإنْ كان أهل البصرة تجنّبوا الخروج في جنازته[2]. والذي نميل إليه أن هذه الروايات جميعها غير موثوقة حين يتعلّق الأمر بالتفاصيل. ما يُستفاد منها بثقة هو أن مقتل بشار كانت أسبابه ظرفية تماماً. فلو كان السبب معتقداته السابقة أو شعره الغزلي أو قذفه المحصَّنات أو مجونه لكان أُقصي أو قُتل قبل ذلك. وجلده بالسوط، بدلاً من ضربه بالسيف، أقرب إلى الدلالة على أنه حُدَّ في الخمر أو في القذف. كان بإمكان أبي معاذ أن ينتهي بهدوء كخصمه عجرد. لكنه لأمرٍ ما، قد يكون باحتمالٍ كبير الهجاء، أثار نقمة الخليفة وأيقظ لدى خصومه ماضيه المريب في وقت كانت الإدارة تلاحق فيه أصحاب الشبهات: معلومٌ أن المهدي لاحق سنة ١٦٦/ ٧٨٢ عدداً من أبناء الأعيان وبعض الكتاب بتهمة الانتماء إلى المانوية، وأنه في سنة ١٦٧/ ٧٨٣ قتل صالح بن عبد القدوس على شُبهة الزندقة. في هذا السياق العاصف طُويت صفحة المُرعَّث.

لقد اختصر بشار في سيرته الميول الروحية الكبرى لزمانه: من الاعتزال إلى التشيُّع الغالي إلى الشك أو الدين الطبيعي أو الثانوية ثم الاستسلام أخيراً للديانة المنتصرة. تحولات دفع ثمنها في نهاية المطاف بالدم.

محمد بن مُناذر الصُبيري

العالم التقي

محمد بن مناذر الذي كان يكنى حيناً بأبي جعفر وحيناً بأبي عبد الله ونادراً بأبي ذَريح ولد في عدن في بداية العُشر الثاني من القرن الثاني كما نرجِّح[3]. وما

---

(١) أخبار مقتل بشار مفصَّلة في المصدر السابق، ج٣، ص٢٤٣-٢٥٠.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٢٤٨.

(٣) حول ابن مناذر راجع الأغاني، ج١٨، ص١٦٩-٢١١. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ١١٩-١٢٦. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٨٦٩-٨٧١. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٦٤٨-٢٦٥١. الصفدي، الوافي، ج٥، ص٤٣-٤٤. ابن حجر، لسان الميزان، ج٧، ص٥٢١-٥٢٦. و Ch. Pellat, *Milieu*, 169

أن شبَّ حتى انتقل إلى البصرة. في حاضرة العراق انتسب بالولاء لسليمان بن عُبيد بن علاّن بن شمّاس الضُّبيري[1]. يتساءل المرء عن الأصول الإتنية لهذا العدني الذي لم يكن عربياً وعن دواعي اتصاله بالضبيري. كان سليمان هذا يُعرف باسم حرفته «القهرمان». ويُنقل عن الجاحظ أنه كان مولىً لأحد آل أبي بكرة الملتحقين بثقيف قبل أن يدعي أنه تميمي يربوعي ضُبيري[2]. ومن المعروف أن ضُبيراً لم تكن ذات وزن في البصرة إذ كان عدد أفرادها لا يتجاوز أصابع اليدين. هذا الانتساب الذي كان ثمنه كما نفترض زهيداً جعل من ابن مناذر مولى من الدرجة الثالثة، ووضع علائقه الاجتماعية في وسط متواضع من الموالي المشتغلين بالخدمات، على الهامش، بين ثقيف وضُبير. ومع أنه كان شاعراً مطبوعاً يضع نفسه في مصافّ النابغة وزهير ويضعه النقاد في المُهجَّنين ممن لم يلحق بالفحول دون أن يدخل في المحدثين[3] لا يبدو أنه اتجه في بداياته على الأقل إلى احتراف الصناعة والتكسب بها. فقد كان مُقلاً ولا نعرف له مديحاً في الولاة والعمال والخلفاء الذين عاصرهم في أول أمره في البصرة. وفي الأصل كانت هجرته في طلب العلم. وصرف وكده إلى ذلك فحصَّل ما جعل له اسماً في الحديث والقراءة والعربية والنحو وألَمَّ بالفقه والعروض و«بلغ من ذلك أقصى مبلغ وكان على سترٍ وصلاح وحلم ووقار» كما يقول ابن المعتز[4]. روى الحديث عن مشاهير المحدثين مثل شُعبة بن الحجاج وسفيان الثوري وإسرئيل بن يونس بن ابي اسحق ومن بعد في مكة عن سُفيان بن عُيينة وسواهم. وسيروي عنه كثيرون[5]. ونُقل أنه

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص٤٠٣.

(٢) الأغاني، ج١٨، ص١٦٩.

(٣) هذا قول أبي العتاهية له: «شعرك مُهجَّن لا يلحق بالفحول وأنت خارجٌ عن طبقة المحدثين» المصدر السابق، ج٤، ص٩٠.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١١٩.

(٥) ابن حجر، لسان الميزان، ج٧، ص٥٢٢. ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٧١. والأحاديث التي يرويها ابن مناذر غير كثيرة وهي ذات طابع تاريخي أدبي لا مذهبي ولا فقهي. اثنان منها لدى الطبراني أي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (٣٦٠/ ٩٧١)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤/ ١٩٨٣، ج١٠، ص٦٠ [وقد أخطأ الناشر في اسم الراوي عن ابن مناذر فأثبت «مرداذ بن جميل» والصحيح مُزداد بن جميل وهو حمصي أخذ عن ابن=

كان يؤم الناس في الصلاة في حيّه لما تحلى به من التأله والنسك والمروءة[1]. كما عرف بأنه أحد المراجع في علم القراءة[2]، وإمامٌ في العربية والنحو يأخذ عنه العلماء[3]. لقد خالط خلال ما يزيد عن ثلاثين سنة أشهر أعلام البصرة كأبي

=مناذر في مكة] وص ١٩٦. وفي المعجم الصغير، تحقيق الحاج امرير، بيروت-عمان، المكتب الإسلامي-دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ج٢، ص١٩. الأوّل: حدثنا محمد بن مناذر الشاعر، حدثنا شعبة، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، وأبي الكنود، عن عبدالله بن مسعود قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التشهد: «التحيات لله، والصلوات الطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله» لم يروه عن شعبة عن أبي إسحاق عن أبي الكنود إلا ابن مناذر تفرد به مزداد. والثاني: حدثنا أحمد بن النضر العسكري، ثنا حامد بن يحيى البلخي، ثنا محمد بن مناذر الشاعر، حدثني يحيى بن عبدالله الكوفي، عن مجالد، عن الشعبي، عن مسروق، عن عبدالله قال: لما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القتلى يوم بدر قال لأبي بكر: «لو أن أبا طالب حي لعلم أن أسيافنا قد أخذت بالمآثل، ولذلك يقول أبو طالب:

كذبتم وبيت الله إن جد ما أرى ... لتلتبسن أسيافنا بالمآثل

وينهض قوم في الدروع إليكم ... نهوض الروايا في طريق حلاحل

قال ابن مناذر: وهما سواء، يقولون: حلاحل وجلاجل». وحديث ثالث في الدارقطني (٣٨٥/ ٩٩٥)، تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان، تحقيق خليل بن محمد العربي، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤، ص٢٤٢-٢٤٣: عن ابن عمر «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم، فإذا شيك فلا انتقش». ورابع نقله ابن جميع الصيداوي (٤٠٢/ ١٠١١)، معجم الشيوخ، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، طرابلس-لبنان، دار الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، ص٣١٩ حدثنا أبو ثوبان مزداد بن جميل، حدثنا محمد بن مناذر البصري بمكة، حدثنا مالك، عن أبي الزبير، عن طاوس، عن ابن عباس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا هذا الكلام كما يعلمنا السورة من القرآن: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من شر المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات». ورواية مصدرها مسيحي: «عن أبي هريرة جاء الشيطان إلى عيسى قال ألست تزعم أنك صادق؟ قال بلى. قال فأوف على هذه الشاهقة فألق نفسك منها. فقال ويلك ألم يقل الله يا ابن آدم لا تبلني بهلاكك فأني أفعل ما أشاء». وقد نقل صاحب الأغاني ج١٨، ص٢٠٧ بعضاً من منقولات ابن مناذر.

(١) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٢.

(٢) ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٦٤٩ «وكان قارئاً تُروى عنه حروفٌ يُقرأُ بها». حروف عاد إليها أبو حيان الأندلسي (٧٤٥/ ١٣٤٤)، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣/ ١٩٩٣، ج٦، ص١٠٤ و١٢٠ و١٢٤ و١٤٠ و١٥٢ و١٧٠ و١٩٠ و١٩٥ و٢٥٤ و٢٧٠. ومما يؤثر عن ابن مناذر القارئ أنه أثبت البسملة في أول سورة براءة خلافاً لما هو مُجمع عليه.

(٣) الأغاني، ج١٨، ص١٦٩: «شاعر فصيح متقدم في العلم باللغة أمامٌ فيها أخذ عنه أكابر أهلها». كذلك=

عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وأبي عبيدة ويونس النحوي وخلف الأحمر والأصمعي وبشار بن برد[1]. وكانت له حلقته التعليمية في المسجد[2]. وكان من الممكن أن تعرفه الأجيال اللاحقة كواحد من هؤلاء الذين لمعوا في تاريخ البصرة العلمي.

المأساة والانزلاق إلى الهامش

يجب أن نفترض أن بنية محمد بن مناذر النفسية لم يكن تكوينها بمثل صلابة تكوينه الثقافي. لقد أجمع الإخباريون أن العلاقة التي ربطته بعبد المجيد أحد أبناء المحدث البصري عبد الوهاب الثقفي صدّعت حياته. منهم من يزعم أن هذه العلاقة، وكانت من النوع الانصهاري[3]، أفقدته توازنه ونقلته من التأله والنسك إلى التهتك. ولما قُتل الفتى الثقفي في حادث منزلي وهو في ريعان الشباب خرج ابن مناذر إلى مكة مجاوراً[4]. ومنهم من يروي أن مقتل الثقفي كان الصدمة التي أزالت ابن مناذر عن المدار السويّ بعد أن كان قبل ذلك «مستوراً متألِّهاً جميل الأمر»[5]. إذا كانت الأمور اتخذت مجراها الاعتيادي فالذي نرجحه هو الرواية الثانية. أن العلاقة بالثقفي قامت كما نقلوا على الوداد المتبادل ولم تكن مصدراً

=ياقوت وابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٧١. ومما نقل عنه في تفسير بعض كلام العرب: ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ص١١٣. وغريب الحديث، ج١، ص٥٢٩. وابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧، ج٣، ص١٢٣٤. الهروي الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (٣٧٠/ ٩٨٠)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١، ج٢، ص٢٠ وج ٤، ص٢٥٤. ونقاشه مع أهل مكة حول الفصاحة بين البصريين والمكيين مشهور. أنظره في الجاحظ، البيان، ج١، ص١٨-١٩.

(١) الجاحظ، كتاب البخال، ٣٢٥.

(٢) الأغاني، ج١٨، ص١٨٢-١٨٣.

(٣) أنظر التفاصيل في المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٨ و١٧٦-١٧٧.

(٤) هذه رواية المبرّد نقلها بالحرف ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، ص٨٦٩. وابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١١٩ و١٢٠. وابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٧١. وصاحب الأغاني، ج١٨، ص١٧٠.

(٥) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٠.

لليأس والخيبة[1]. وكان لها أثر إيجابي في حياة ابن مناذر. صحيح أنها جرّت عليه عداوة محمد بن عبد الوهاب ـ أخ عبد المجيد ـ المبيدة، إلا أن عبد الوهاب الثقفي لم يكن يرى فيها ما يشين ابنه وكان يقول: «ألا يرضى ابني أن يصحبه مثل ابن مناذر ويذكره في شعره؟!»[2] ومما لا شك فيه أن ابن مناذر وجد لدى تلك العائلة الثقفية الموسرة، «عصمةً» و«ركناً» اجتماعياً يأوي إليه، كما يقول، بولائه الضعيف وبفقره المقيم[3]. وما وصلنا من شعره في عبد المجيد هو في المديح مما يُقال في الأعيان وذوي النفوذ وليس مما يُقال في المردان[4]. ويتحصَّل من جهةٍ أُخرى أن علائق ابن مناذر الاجتماعية إنما ساءت بعد موت صديقه كما تراجع فيه العالم على أثر ذلك أمام الشاعر. كأن ذلك الحادث فكَّ العُرى التي كانت تربطه بوسطه وتركه ينزلق من غير سند إلى هامش الهامش حيث استيقظ فيه الشاعر هَجّاءً ضارياً. لقد رثا صديقه في قصائد عدة أشهرها قصيدة طويلة كانت قصيدة حياته[5]. هذه المراثي، على الرغم من أنه نحا فيها نحو شاعري العزاء والاعتبار أبي زبيد الطائي وعدي بن زيد، والتي شهرته كشاعر رثاء[6]، لم تمكنه من إنهاء حداده

---

(١) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٥: «وكان [عبد المجيد بن عبد الوهاب] على غاية المحبة لابن مناذر والمساعدة له والشغف به».

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٧٥.

(٣) يقول ابن مناذر في رثاء الثقفي (ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٢٣-١٢٤):

هدَّ ركني عبد المجيد وقد كنتُ بركنٍ منه -أبوءُ- شديدِ
فبعبد المجيد تامور نفسي عَثَرَتْ بي بعد انتعاش جدودي
كُنتَ لي عصمةً وكنتَ سماءً بك تحيا أرضي ويخضرُّ عودي

كان عبد الوهاب الثقفي-وهو من جيل ابن مناذر (١٩٤/ ٨١٠)- قيماً على الوقوف بالبصرة على ما يذكر وكيع الضبي، أخبار القضاة، ج٢، ص١٢٥. وكان ابنه محمد موسراً كذلك. يقول له ابن مناذر معزياً نفسه (ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٢٥):

رضينا قسمة الرحمن فينا لنا حسبٌ وللثقفي مالُ!

(٤) الأغاني، ج١٨، ص١٧٧.

(٥) يقول الزمخشري، ربيع الأبرار، ج٥، ص١٤٧ أنها في نحو من ثلاثمائة بيت. ويصفها ابن المعتز بأنها «فحلة محكمة فصيحة جداً وقد عارض فيها أبا زيد الطائي»، ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٢٢. وكان ابن مناذر معتداً بهذه القصيدة وينشدها كلما سنحت له الفرصة. وله في رثاء الثقفي قصائد عديدة.

(٦) هذا ما كان أبان اللاحقي يعيبه على ابن مناذر ويقول له «إذا أنا متُّ فلا ترثيني!» الصولي، أخبار الشعراء، ص٣٣.

بسهولة. ينقل مصنف الأغاني أنه تناهى الأمر بابن مناذر «إلى أن شتم الأعراض وأظهر البذاء وقذف المحصنات»[1] فـ«هجا الناس وتهتّك وخلع وقذف أعراض أهل البصرة»[2]. يتبين مما بقي من ديوانه[3]، وكان سبعين ورقة بحساب مصنف الفهرست[4]، أنه سلق معظم معاصريه من أهل المدينة. تعرّض لثقيف فهجا محمد بن عبد الوهاب في عدة قصائد[5]. وهجا قاضي البصرة خالد بن طليق واتهمه بتعطيل الحقوق وحرّض المهدي عليه[6]، وعرّض بالأمير عيسى بن سليمان[7]، وذمّ صاحب الشرطة غياث بن حرملة[8]، واتهم المحدث بكر بن بكار بملاحقة الأحداث[9]، ووصم أحد الفقهاء بالمراءاة طمعاً بالقضاء[10]. واستجرّ على نفسه بغضاء أبي عبيدة ويونس النحوي[11] والراوية عيسى بن يزيد المعروف بابن دأب[12]، ولاحى من الشعراء أبان اللاحقي[13]

---

(١) الأغاني، ج١٨، ص١٧٠.

(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص١٦٩.

(٣) جمع شعر ابن مناذر وحققه عبد العزيز إبراهيم ونشره في مجلة المورد العراقية، العدد الرابع، (٢٠٠٢)، ص٧٩-٩٥ والعدد ٣-٤ (٢٠٠٤)، ص٧٣-٩٩. ومجموع الأبيات المنتخبة من نحو سبعين قصيدة لا يبلغ الأربعماية بيت. كما عاد وجمع شعر ابن مناذر كل من عبد الحفيظ مصطفى عبد الهادي، القاهرة، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ (اقتصر هذا الأخير على ما دون الثلاثماية بيت) ومحمد غريب، شعر ابن مناذر، الاسكندرية، دار الوفاء، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية، ٢٠٠٩ (حوالي ثمانماية بيت).

(٤) الفهرست، ص١٩٩.

(٥) الأغاني، ج١٨، ص١٨٧ و١٨٨-١٨٩ و١٩٦-١٩٧.

(٦) مختارات في الجاحظ، البيان، ص٢، ص٣٤٥-٣٤٦. وأهاجي ابن مناذر في القاضي الذي كان مثيراً للجدل تجدها في أخبار القضاة لوكيع الضبي، ج٢، ص١٢٦-١٣٢.

(٧) الأغاني، ج١٨، ص٢٠٤.

(٨) الأبيات في مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، أبو عبدالله محمد بن الحسين بن عمر اليمني، ص٩١.

(٩) الأغاني، ج١٨، ص١٨٥.

(١٠) الجاحظ، البغال، ص٣٠٨-٣١٠. ويسمي هذا الفقيه أبا موسى.

(١١) الأغاني، ج١٨، ص١٨٠ و١٩٣.

(١٢) المصدر السابق، ج١٨، ص١٩٨.

(١٣) الصولي، أخبار الشعراء، ص٣٣. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٦٥١.

والخاركي[1] وأبا حيّة النميري[2] وكثيراً من الناس العاديين[3]. وفي الحي الذي يسكنه عادى جيرانه بني عمير[4]، ولم يسلم منه حتى الإسكافي[5]. وكسدت بضاعته في تعليم النحو[6]. وكره أهل الحي الذين كانوا يصلون خلفه مكانه منهم فهجاهم ولم يعد إلى الصلاة فيهم[7]. ونازع أهل التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «وعظته المعتزلة فلم يتعظ وأوعدته بالمكروه فلم يزدجر ومنعوه من دخول المسجد فنابذهم وطعن عليهم وهجاهم وكان يأخذ المداد بالليل فيطرحه في مطاهرهم فإذا توضأوا به سوّد وجوههم وثيابهم»[8]. ولم يجد في مواليه الذين استصرخهم من يدفع عنه فنصحهم باتخاذ «المغازل» كالنساء[9]. لقد أوقعه الانهيار المقنّع بالعدوانية في ما يشبه الصعلكة.

الاستشفاء في مكّة

وأخيراً بعد أن ضاق أهل البصرة بابن مناذر وضاق بهم ترك العراق إلى مكة. قيل أنه أُكره على مغادرة المدينة أو نُفي منها. وقيل أنه فر من القضاء إذ كانت «قد وجبت عليه حدود»[10]. نعتقد أن اختياره لمكة وسيرته فيها تدل على أنه طلب في مجاورة البيت والاعتكاف فيه ما كانوا يأملونه من التوبة والعزاء الروحي وكما نقول

---

(١) الأغاني، ج١٨، ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٣.

(٣) في المدعو أبي القعقاع يعيبه بالبخل، الخطيب البغدادي، البخلاء، تحقيق بسام الجابي، بيروت-قبرص، دار ابن حزم، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ص٩٢. وفي صديقه البصري الحجاج الصواف الأعور وقد أفحش في هجائه «على سبيل العبث»، الأغاني، ج١٨، ص١٩٤- ١٩٥. وفي أحد موالي بني زياد بن أبيه المسمى شيرويه وهي أبيات طريفة، المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٤.

(٤) المصدر السابق، ج١٨، ص١٨٣.

(٥) المصدر السابق، ج١٨، ص١٩٥.

(٦) يشكو في أبيات من الزمان الذي يقبل فيه الناس على الغناء ويهجرون طلب النحو ورواية الشعر، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٢، ص١٨٨-١٨٩.

(٧) الأغاني، ج١٨، ص١٧٢.

(٨) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٠-١٧١.

(٩) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧١.

(١٠) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٠.

اليوم الاستشفاء النفسي. يؤكد ذلك ما جاء في الخبر عن المازني «أنه لما خرج إلى مكة وأقام بها تنسّك»(١)، وعن غيره ممن لقيه بمكة أنه كان «زاهداً في الدنيا»(٢).
لا نعرف سنة وفاة عبد المجيد الثقفي. ولم يؤرخوا لهجرة ابن مناذر لمكة التي تلتها. لكننا نعرف أنه كان لا يزال في البصرة عام ١٦٩/ ٧٨٥ حين عيَّن المهدي خالد بن طليق قاضياً لأشهُر على المدينة، وأنه أُدخل على الرشيد وامتدحه حين مرَّ هذا الأخير بالبصرة في طريقه إلى الحج عام ٧٨٦/١٧٠ كما نقدِّر(٣). فهجرة ابن مناذر إلى مكة تكون قد حصلت بعد هذه السنة. وكان قد بلغ الستين من العمر(٤). في مكة التي سيلازمها ثلاثين عاماً تقريباً حاول أن يستأنف سيرته العلمية الأولى. فكانت له حلقة في المسجد الحرام يجتمع إليه فيها «أصحاب الشعر والأخبار وأهل النحو والغريب» يكتبون عنه(٥). وعاد لرواية الحديث فأخذ عنه الحجازيون وسواهم(٦)، وغلَّب علم القراءة على الشعر(٧). كما لزم المحدث الشهير سُفيان بن عيينة الذي كان مجاوراً هو أيضاً(٨). وكان الرجلان من جيلٍ واحد. غير أن الشاعر لم يتخلَّص تماماً من شيطان الشعر. نراه في بعض أبياته يمازح صاحبه ابن عيينة. فهذا الأخير، على قوله، قصر مجلسه في أحد المواسم على خدم الرشيد طمعاً «بالدراهم» وأغلق الباب دون أصحابه(٩). وفي مشهد آخر

---

(١) ابن حجر، لسان الميزان، ج٧، ص٥٢٣.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨، ص٤٨٤.

(٣) الأغاني، ج١٨، ص١٨٤.

(٤) يقول في القصيدة التي مدح بها الرشيد عام ١٧٠/ ٧٨٦ -كما نعتقد- في البصرة (ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٢١):

لبستُ طوق الصبا وبارقه   وقد مضت من سنيّ ستونا!

(٥) الأغاني، ج١٨، ص١٩٤.

(٦) ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج٢، ص٢٧١.

(٧) الأغاني، ج١٨، ص٢٠٢: وسَّط ابن مناذر صديقه سُفيان بن عُيينة لدى البرامكة فخيَّره جعفر البرمكي بين عشرة آلاف على القراءة وخمسة أضعافها على الشعر فاختار القراءة. وكان ترك الشعر.

(٨) الفاكهي المكي أبو عبدالله محمد بن إسحاق (أواخر القرن الثالث للهجرة/ العاشر للميلاد)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، بيروت، دار خضر، الطبعة الثانية، ١٤١٤/ ١٩٩٤، ج٣، ص٢٧٩ وكان سفيان مقيماً في إحدى الدور التي يملكها الخليفة.

(٩) الأغاني، ج١٨، ص١٩١.

يجمعه بأبي العتاهية الذي كان يصحب الرشيد إلى الحج يسخر من شاعر الرشيد[١]. وزعم المبرِّد أن ابن مناذر عاد إلى المجون والخلع في مكة مستدلاً على ذلك بقصيدة يطلب فيها الشاعر رخصة في الحب عن ابن سيرين[٢]. لكن هذه القصيدة قالها في العراق في مديح الرشيد قبل الهجرة إلى مكة[٣]. وادعى ابن معين أن ابن مناذر كان يجمع العقارب من براري مكة ويطلقها في المسجد لتلسع المصلين ويسود بالحبر ماء الوضوء[٤]. وهذا بعيد. والأرجح أن ابن معين حمل صنيع ابن مناذر في البصرة على المرحلة المكية. معظم الدلائل تشير إلى أن ابن مناذر استطاع في نهاية المطاف أن يجبر بمقدارٍ ما الكسور التي أصابت حياته. لكن الإملاق بقي ملازماً له في السنوات الحجازية على الرغم من مديحه للبرامكة في أحد المواسم والصلة التي نالها منهم. فالرشيد، بعدما أجاز الشاعر أكثر من مرّة، كان كلما حج بعد عام ١٨٧/ ٨٠٣ سنة فتكه بالبرامكة ـ يمنعه العطاء بل أمر في أحدى السنوات بلطمه[٥]. وآخر ما شوهد ابن مناذر بمكة كان «قد كُفَّ بصره تقوده جويرية حُرّة وهو واقف يشتري ماء قربة (...) وسخ الثوب والبدن»[٦]. وآخر

---

(١) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٣ و١٧٤ و٢٠٨ حيث يحدد مكان اللقاء.

(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص١٩٢.

(٣) المصدر السابق، ج١٨ ص١٨٤.

(٤) ابن معين، التاريخ، ج٣، ص٧٧: «إبن مناذر؟ أعرفه كان صاحب شعر (...) وكان يرسل العقارب في مسجد الحرام حتى تلسع الناس وكان يصب المداد في المواضع التي يتوضىء منها حتى تسوّد وجوه الناس. (وعن ابن حنبل أنه كان) يقول كان ابن مناذر زنديقاً». وعنه ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج٢، ص٢٧١. وكذا في رواية الحاكم النيسابوري (٤٠٥/ ١٠١٤)، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٩٧/ ١٩٧٧، ص١٣٥، فالمكان هو المسجد الحرام. يقول ابن معين: «كان محمد بن مناذر الشاعر زنديقاً يخرج إلى البطحاء فيصطاد العقارب ثم يرسلها على المسلمين في المسجد الحرام». والرواية عينها نقلها ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٧، ص٥٢٠. والخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق ابو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ص١٥٧. وابن حجر، لسان الميزان، ج٧، ص٥٢١-٥٢٢. أما رواية ياقوت عن ابن معين تحدد ملاعيب ابن مناذر في البصرة: «أعرفه كان يرسل العقارب في المسجد بالبصرة حتى تلسع الناس وكان يصب المداد بالليل في أماكن الوضوء حتى يسود وجوههم»، إرشاد الأريب، ص٢٦٤٩.

(٥) الأغاني، ج١٨، ص٢٠١ و١٩٨.

(٦) المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٩.

ما روي له من الشعر أبيات في رثاء صديقه ابن عيينة الذي مات في شتاء سنة ١٩٨/ ٨١٤[1]. وبين الشتاء والصيف من ذلك العام مات ابن مناذر وكان بلغ من العمر عتياً.

ديانة ابن مناذر

يقول أصحاب الأخبار أن ابن مناذر «تهتك» في البصرة. لكننا لا نجد فيما نقلوه من أخباره ما يصور من هذا «التهتك» إلا عدوانيته وإلاّ انخلاعه من الضوابط التي تمكن من العلاقات المستقيمة بين الناس. فهو لم يسقط في الخمر ولم ينضم إلى واحدة من حلقات الندامى ولا عرف بارتياد منازل القيّانين والحانات وإن كانت ربطته الصداقة بأبي نواس. إلا أبيات يتيمة في الخمر[2] لم يُحفظ عنه بيتٌ واحدٌ في الدعوة إلى اللهو أو السخرية من المقدسات. ما صوّروا به مجونه أبيات يصوغ فيها بطرائق المحدثين في العنعنة نصيحةً للمردان في تنويل الراغب في وصالهم، نصيحة يزعم أنه وقع عليها في «الآثار» كما لو كانت بحسب إنشائه من الحديث[3]. ومثلها أبيات يطلب فيها «رخصة» في العشق عن الحسن البصري وابن سيرين[4]. وطلب الطرافة هذا أو ما سمي التظرف لا نعرف إذا كان يقلد فيه أبا نواس أو كان أول من ابتكره.

ما هو ثابت أنه حين اختلّت علاقة ابن مناذر بالعالم الخارجي فهُمّش وسقطت مكانته الاجتماعية شكّك خصومه بدينه. ضبط أبو الصلت الثقفي معه في المسجد في البصرة دفتراً غامضاً لم يفهم ما فيه فصاح به «يا زنديق! في كُمّك الزندقة!» غير أن الحضور لم يجدوا في الدفتر إلا دوائر العروض[5]. وتناوله مرة أُخرى

---

(١) مات ابن عيينة أول رجب سنة ١٩٨/ ٨١٤ يوم السبت في ٢٥ شباط ٨١٤. وشعر ابن مناذر في رثاء سفيان في المصدر السابق، ج١٨، ص١٩١-١٩٢.

(٢) أربعة أبيات احتفظ بها السري الرفاء، المحب والمحبوب والمشموم والمشروب، ج٤، ص١٤١-١٤٢.

(٣) الأبيات في الأغاني، ج١٨، ص٢٠٧.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٢١.

(٥) الأغاني، ج١٨، ص١٨٨.

تلامذة يونس النحوي فقدحوا فيه ونسبوه إلى الزندقة قبل أن يتبيّنوا أنه قائمٌ يصلي منفرداً في أحدى زوايا المسجد[1]. وتوهّم آخرون أنه كان «دهريا»[2]. والأرجح أن ما ولّد هذه الشبهة عندهم قول ابن مناذر في مرثاته[3]:

وأرانا كالزرع يحصدنا الدّهر فمن بين قائم وحصيد!

هذه الأصداء السلبية نجدها لدى نقاد الحديث. ابن معين، أقربهم إلى ابن مناذر في الزمان، رأى فيه شاعراً لا محدثاً ولم ير بأساً بما يكتب عنه من الشعر والحكايات عن الخليل. ولأنه كان باعتباره «رجل سوء» و«صاحب لهو ومجون» وبهذا المعنى زنديقاً ـ على ما إحدى الروايات ـ أبطل الاحتجاج بروايته وقال: «لا يروى عنه من قدمه إلى مفرقه». هذا من غير أن يردَّ الأحاديث القليلة التي يظهر في سلسلة رواتها ابن مناذر[4].

إذا كانت الصورة النمطية للشاعر الماجن لا تنطبق على بشّار بن بُرد فإنها لأسباب مغايرة لا تنطبق على مواطنه ومعاصره محمد بن مناذر. في حالة بشار تومئ الزندقة إلى الدخيلة المذهبية «الفاسدة». أما في الحالة الثانية فتغطي اختلالاً في السلوك الاجتماعي.

(١) المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٩.
(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص١٧٢.
(٣) المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٠.
(٤) ابن معين، التاريخ، ج٣، ص٧٧. وفي الأغاني، ج١٨، ص٢٠٨-٢٠٩ عن ابن معين أنه لم ير بأساً أن يُكتب شعره ورواياته عن الخليل «وأما الحديث فلستُ أراه موضعاً له».

الفصل الخامس

في بغداد

إبراهيم بن سَيابَة

ومن صعاليك المدن أيضاً الشاعر ابراهيم بن سيابة المكنى بأبي إسحاق. وهو يتحدَّر من عائلة حجازية متواضعة جداً[1]. كان أبوه (أو جده) مولى عتيقاً يعمل في الحجامة وينتسب بالولاء لثقيف أو لهاشم. كانت الحجامة تضع محترفيها في أسفل السلَّم الاجتماعي. هذا لم يمنع ابن سيابة من أن يكون شاعراً وكاتباً جَدلاً سجّاعاً فصيحاً يؤمِّلُ كالكثير من معاصريه من أهل الحجاز أن يحظى ببعض النباهة في العراق عاصمة دار الإسلام الثقافية والاقتصادية. قبل أن يحل في بغداد في بداية العقد السادس أقام في الكوفة على قول[2] أو في البصرة على قولٍ أرجح[3]. في دار السلام اتصل بالبلاط. ولأنه كان ذا سمعةٍ سيئة حقَّق الخليفة في أمره وفحص

(١) حول إبراهيم بن سيابة راجع الأغاني، ج١٢، ص٨٨-٩٢. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٢-٩٣. الصفدي، الوافي، ج٦، ص١٠-١٢ (والصفدي يتوهم أن ابن سيابة الكاتب غير ابن سيابة الشاعر). الجاحظ، البخلاء، ص٢١٢. البيان، ج١، ص٤٠٥ وج ٢، ص٢١٥ وج ٣، ص٢١٥-٢١٦ و٢٦٩.

(٢) هذا ما يقوله الصفدي عن «إبراهيم بن سيابة أبي إسحاق الكاتب»، الوافي، ج٦، ص١٠.

(٣) ابن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٧/ ١٩٦٢، ص٣٣٥ ويسميه «الشاعر البصري» نقلاً عن الأصفهاني. وثمّة حكايات ينقلها مصنف الأغاني يظهر فيها ابن سيابة في حوار ساخن مع بشار (الأغاني، ج١٢، ص٩١) أو في مشاتمة مع مولاة للقاضي البصري سوار بن عبدالله (المصدر السابق، ج١٢، ص٨٨).

كتبه. فلما لم يعثر على ما يريب عيَّنه كاتباً في الدواوين. فكان «يكتب في مجلسه وبين يديه»[1]. إلاّ أنه سرعان ما أبعده. إذ كان يُعثر على الكاتب في الليالي سكراناً محمولاً في طبق[2] أو مُلاحِقاً المردان الراغبين في تعلُّم الزندقة على طريقة أبي نواس أو مطيع بن إياس[3]. ميلٌ عرف به في البصرة[4] وفي بغداد[5] وفي نيسابور التي رحل إليها في خلافة المهدي كما نحتمل[6]. وإذا عوتب على مجونه رد متظرفاً بالتبرير الرخيص: «لأن ألقى الله تبارك وتعالى بذل المعاصي فيرحمني أحب إلي من ألقاه أتبختر إدلالاً بحسناتي فيمقتني»[7]. حجَّة لم تقنع جيرانه الذين اعتبروه «مريباً» فأخرجوه من جوارهم[8].

موقف الذليل الذي كان ابن سيابة يُعده للقاء الله وقفه أمام أصحاب الثروة والنفوذ من معاصريه. في خلافة الرشيد توسّل الموصليين[9] وتخضَّع للفضل بن الربيع[10] وتذلَّل للبرامكة شعراً ونثراً[11]. غير أنه بقي مُحارفاً يعاني الفاقة والإملاق، يستقرض من هذا ويستلف من ذاك[12] أو يستوهب ذيّاك كأحد

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٢.
(٢) الأغاني، ج١٢، ص٨٩.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص٩٠.
(٤) المصدر السابق، ج١٢، ص٨٨-٨٩. ولم يفوت بشار فرصة التعريض بما كان ابن سيابة يُرمى به من «الأبنة»، المصدر السابق، ج١٢، ص٩١.
(٥) المصدر السابق، ج١٢، ص٩٠.
(٦) المصدر السابق، ج١٢، ص٩٢.
(٧) المصدر السابق، ج١٢، ص٨٩.
(٨) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، ١٩٩٦، ج٩، ص٤٠٥.
(٩) الأغاني، ج١٢، ص٨٨.
(١٠) المصدر السابق، ج١٢، ص٩١.
(١١) الجاحظ، البيان، ج٣، ص٢١٥-٢١٦. يورد الجاحظ الرسالة التي بعثها ابن سيابة ليحيى بن خالد ويقدم لها بالقول: «وبلغني أن عامة أهل بغداد يحفظونها في تلك الأيام». يستهلها ابن سيابة بالقول: «للأصيد الجواد الواري الزناد الماجد الأجداد الوزير الفاضل الأشم الباذل اللباب الخُلاحل من المستكين المستجير البائس الضرير...»
(١٢) الجاحظ، البخلاء، ص٢١٢ والبيان، ج١، ص٤٠٥ وج ٣، ص٢٦٩. وينقل مصنف الأغاني=

«بني طُفيل»[1]، إلى أن مات هامشياً بين الهامشيين في حدود سنة ١٩٨/ ٨١٤[2].

لم يحفظ من شعر ابن سيابة، وكان ديوانه متواضعاً[3]، إلا أبيات لا تتجاوز على ما نعلم الخمسين بيتاً تتراوح بين الهجاء والغزل والاعتذار[4]. منها قصيدة قالها في آخر أيامه يختصر فيها سيرته بين البداية الآملة حين كان يُعدُّ في مجتمع المسلمين والنهاية البائسة حين أزاله الفقر إلى الهامش حيث يقع الكُفر[5]:

جاء البشيرُ مقدَّمُ البشراء ... منه عليّ بأعظم العظماء
أَبشر أبا إسحاق أدركتَ الغنى! ... والسؤلَ منه فأعطني بُشرائي
فطفقتُ أعطي بالبشارة ما حوَت ... كفّاي من صُفرٍ ومن بيضاء
حتى إذا بقيت يدي من ملكها ... صِفراً وجُدتُ بجبتي وردائي
وبكل ما يدعو ويذكر ذاكرٌ ... وبخاتمي فضلاً على الأشياء
صار الذي أملته ورجوتُه ... يأساً رهيناً قبضة العنقاء
قد كنتُ قبل اليوم أدعى مسلماً ... واليومَ صار الكفرُ من أسمائي!

آدم بن عبد العزيز

بدأ الأمير الأموي الشاعر آدم بن عبد العزيز حياته ماجناً وانتهى متصوفاً. وآدم هو حفيد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز لجهة أبيه وعبد العزيز بن مروان

=(ج ١٢، ص٩٠) عن ابن سيابة قوله: «إذا كانت في جيرانك جنازة وليس في بيتك دقيق فلا تحضر الجنازة، فإن المصيبة عندك أكبر منها عند القوم، وبيتك أولى بالمأتم من بيتهم».

(١) يقول في أبيات: (الصفدي، الوافي، ج٦، ص١١):

هَبْ لي فديتك درهماً ... أو درهمين إلى ثلاثة
إني أحب بني الطفيـ ... ـل ولا أحب بني علاثه!

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص١١.

(٣) كان حجم ديوانه خمسين ورقة، الفهرست، ص١٨٦.

(٤) ما اطلعنا عليه من شعره هو ما وجدناه في الأغاني وفي طبقات الشعراء لابن المعتز وفي الوافي بالوفيات وفي البيان، ج٣، ص٢١٥-٢١٦ وفي المنتحل للثعالبي، تحقيق أحمد أبو علي، الاسكندرية، المطبعة التجارية، ١٣١٩/ ١٩٠١، ص١٢٩.

(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٣.

لجهة أمه.[1] وكان عبد العزيز بن عمر قد ولي الحجاز (مكة والمدينة والطائف)، حيث ولد، من خريف سنة ١٢٦/ ٧٤٤ لسنة ١٢٩/ ٧٤٧ في خلافة يزيد الناقص وصدراً من خلافة مروان بن محمد[2]. وبفضل الذكر الحسن الذي تركه عمر نجا وأبناؤه من المجازر التي رافقت تحوُّل السلطة. فكان بعدها «يشتم بني أمية ويثلبهم»[3]. وقرّبه العباسيون فارتحل وأقام في الكوفة والتحق بصحابة المنصور ولبس السواد العباسي[4]. في العراق، بعدما حطّه وعائلته الزمان، صرف اهتمامه للرواية فكان يُحسب في رواة الحديث المدنيين ثم الكوفيين، في الطبقة الخامسة منهم[5].

لا نعرف سنة ولادة آدم. والأرجح أنه ولد في الحجاز في مطلع القرن الثاني، وشبَّ بين الحجاز والشام من غير أن يكون له أية مطامح سياسية أو إمكانيات تؤهله لتولي الأعمال. سنة ١٣٢/ ٧٥٠ ظفر به عبد الله بن علي في فلسطين مع العديد من أمراء أمية فكان أحد الناجين من مقتلة أبي فطرس[6]. في الدولة العباسية وجد آدم من غير صعوبة مكاناً في الحاشية الحجازية للمنصور فكان صديقاً لأبناء الربيع حاجب الخليفة ونديماً لهم ولكاتبهم اسماعيل بن داوود[7]. ومن المحتمل أنه نزل بالري وكان أبوه قد أقام فيها وتزوج[8]. وفي الري اتصل كما يبدو بالفضل بن يحيى البرمكي قبل استقراره النهائي في بغداد[9] حيث كان يرفع حوائجه للخيزران زوجة المهدي[10].

---

(١) حول آدم بن عبد العزيز راجع الأغاني، ج١٥، ص٢٨٦-٢٩١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧ ص. ٤٨٤-٤٨٦. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧، ٤٥٩-٤٦٣. الصفدي، الوافي، ج٥، ص١٩٥-١٩٧. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٨٤٢.

(٢) خليفة بن خياط، تاريخ، ص٣٧٠ و٤٠٦ و٤٠٧.

(٣) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٦، ص٣٣٢.

(٤) ابن حزم، جمهرة، ص٩٧.

(٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٩، ص٢٠٧.

(٦) الأغاني، ج١٥، ص٢٩١.

(٧) ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٨٤٢. الصفدي، الوافي، ج٩، ص٧١.

(٨) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٦، ص٣٢٥.

(٩) أنظر أبياته في براغيث بغداد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٤٨٤.

(١٠) الأغاني، ج١٥، ص٢٨٩.

كان آدم حجازي النشأة والثقافة. وككثير من الأمراء الأمويين من جيله احتذى مثال الوليد بن يزيد في طلب المتعة فكان كأخوته مدمناً على الخمر[1]، مزّاحاً حلو النادرة، يقول الشعر ويربي الكلاب[2]. زوال النفوذ وذهاب النعمة لم يغيّر من عاداته في معاقرة الصهباء والتبطّل. من ديوانه المتواضع الذي لم يتجاوز العشرين ورقة بحساب الفهرست[3] لم يبق، على ما نعلم، إلا ستين بيتاً تقريباً موزعة في مقطّعات لا تزيد الواحدة منها في الغالب عن الأبيات الأربعة[4] معظمها في الخمر. شعر وجداني رقيق، جزل، مما يُستحسن للغناء. معنى واحد مما كان شائعاً لدى الخمريين يتكرّر في أبيات آدم: لنشرب اليوم، نقداً، بدلاً من انتظار الخمرة المظنونة. وليخرس اللائمون!

يقول في أبيات كانت تُغنّى[5]:

اسقني واسق غُصينا	لا تبِعْ بالنقد دَينا!
اسقنيها مزّة الطعـ	ـم تُريك الشينَ زينا!

وفي أبيات أُخرى[6]:

اسقني يا معاوية	سبعةً أو ثمانية!
اسقنيها وغنّني	قبل أخذ الزبانية!
اسقنيها مدامةً	مزّة الطعم صافية!
ثم من لامنا عليـ	ـها فذاك ابن زانية!

وفي القصيدة الطويلة اليتيمة ينقل إلى الصهباء المصنوعة في كروم بيل أوصاف الخمرة التي وُعد بها المؤمنون في الجنة حيث سيسقون «كأساً كان مزاجها زنجبيلا» (الإنسان ١٧)، ويشكّك في العين التي تُسمّى فيها «سلسبيلا» (الإنسان ١٨)[7]:

---

(١) النويري، نهاية الأرب، ج٤، ص٩٢.

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٧، ص٤٦١.

(٣) الفهرست، ص١٨٤.

(٤) لم يجمع على ما نعلم شعر آدم بن عبد العزيز. ومعظمه في الأغاني وفي تاريخ مدينة دمشق.

(٥) الأغاني، ج١٥، ص٢٨٧.

(٦) المصدر السابق، ج١٥، ص٢٨٨.

(٧) المصدر السابق، ج١٥، ص٢٨٧-٢٨٨.

اسقني واسقِ خليلي | في مدى الليل الطويلِ
قهوةً صهباء صرفاً | سُبيت من نهر بيلِ (...)
في لسان المرء منها | مثل طعم الزنجبيلِ (...)
قُل لمن يلحاك فيها | من فقيهٍ أو نبيلِ
أنت دَعها وارجُ أخرى | من رحيق السلسبيل!
تعطش اليوم وتُسقى | في غدٍ نعتَ الطلولِ!

وفي مقطوعة استند إليها الفقهاء لتحديد حالة السكر التي يستوجب من وُجد عليها الحد[1]:

شربنا الشرابَ الصرفَ حتى كأننا | نرى الأرضَ تمشي والجبالَ تسيرُ
إذا مرّ كلبٌ قلتَ قد مرّ فارسٌ | وإن مرّ هرٌّ قلتَ ذاك بعيرُ
تسايرنا الحيطانُ من كل جانبٍ | نرى الشخصَ كالشخصين وهو صغيرُ!

بعض هذه الأبيات التي كانت تُغنى بلغ مسامع المهدي. تشكيك باليوم الآخر وسخرية من العين القرآنية. فاستدعى الشاعر.

ـ ويلك تزندقت؟!

نفى آدم تهمة الانتماء إلى غير الإسلام. أما الأبيات فاعتذر بأنه كان في شبابه يشرب النبيذ وينادم فتيان قريش فطفحت هذه الأشعار على لسانه وهو اليوم قد تاب.

تقول الرواية أنه ضُرب ثلاثماية سوط فأصرَّ على البراءة من الزندقة وقال للخليفة ما كفرت بالله قط ولا شككتُ فيه! ومتى رأيت قرشياً تزندق؟[2]

قبل ذلك أو على إثر ذلك أقلع آدم عن شرب الخمر. هذا على الأقل ما يصرح به في شعره[3]. وصلحت علاقته على كل حال بالمهدي الذي كان يُدنيه

(١) أبو إسحاق الكتبي المعروف بالوطواط (٧١٨/١٣١٨)، غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائض الفاضحة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٩/٢٠٠٨، ص٥٢٩.
(٢) الأغاني، ج١٥، ص٢٨٧ و٢٨٨.
(٣) يقول في ذلك: (المصدر السابق، ج١٥، ص٢٩٠):

=

ويقربه. لا نعرف سنة وفاة آدم ونقدر أنه مات في العقد السادس، وكما ينقل مصنف الأغاني، «على توبةٍ ومذهبٍ جميل»، بل «متصوفاً»[1].

سلم الخاسر التيمي

على ما نُقدِّر وُلد الشاعر المعروف بسلم الخاسر ـ واسمه الكامل سَلْم بن عمرو بن عطاء بن ياسر (أو زبّان) ـ في بداية العقد الثالث من القرن الثاني في البصرة في عائلة من الموالي المنتسبين بالولاء لتيم بن مرّة من قريش[2]. فهو من مجايلي صديقه أبي العتاهية. وكان موالي تيم يصلون ولاءهم في الغالب بأبي بكر الصديق. وزعم الجماز الشاعر، وهو ابن عم سلم، أنهم من حِميَر صليبة سُبوا في حرب الردة ثم أعتقهم أبو بكر فاعتبروا من مواليه[3]. غير أنهم إذا دعت المناسبة انتسبوا لعبد الله بن جُدعان أحد أثرياء الملأ المكي وقريب الخليفة الأوّل[4]. وكان

= ألا هل فتىً عن شربها اليوم صابرُ ليجزيه يوماً بذلك قادرُ
شربتُ فلما قيل ليس بنازعٍ نزعتُ وثوبي من أذى اللوم طاهرُ

(١) المصدر السابق، ج١٥، ص٢٩١.

(٢) اعتمدنا في أخبار سلم الخاسر بالدرجة الأولى على: الأغاني، ج١٩، ص٢٦١-٢٨٧. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩- ١٠٦. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص١٩٨-٢٠٢ وج ١، ص٣٨٧ وج ٧، ص١١٩ وج ١٦، ص٤٩١-٤٩٢. ياقوت، إرشاد الأريب، ص١٣٨٢-١٣٨٤. ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، ص١٢٠-١٢٤. الصفدي، الوافي، ج١٥، ص١٨٨-١٩٠. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٥٠-٣٥٢ وج ١، ص٤٣ وابن خلكان يسميه «سالم». الذهبي، تاريخ الإسلام، ج١١، ص١٤٣-١٤٦ وج ١٢، ص٦١. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص١٧٧ و١٨٥ و١٩٣ و٢٠٣. البلاذري، أنساب، ج٤، ص٣٦٨. الزجاجي، أخبار، ص١١٥-١١٧، Ch. Pellat, *Milieu*, p.165. هذا وممن كتب عن سلم: إبراهيم محمد العطار، شعر سلم الخاسر جمع وتوثيق ودراسة فنية، رسالة ماجستير، مصر، جامعة المنصورة، ٢٠٠٠ ونايف محمد معروف، سلم الخاسر شاعر الخلفاء والأمراء في العصر العباسي، بيروت، دار الفكر العربي، ٢٠٠١؟ ولم يُقيَّض لنا الاطلاع على هذين الكتابين.

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص١٩٨.

(٤) هذا ما يقوله الجماز وهو من أقارب سلم، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٨١:
بنو تَيم بنو تيمٍ لهم شأنٌ من الشان
ففي السِّلْم أبو بكرٍ وفي الشرك ابن جُدعان!

ابن جُدعان نخاساً يملك الكثير من العبيد والإماء. من هنا جعل بعضهم ولاء سلم لأبي بكر[1] وبعضهم لابن جُدعان[2]. فبنو عطاء بن ياسر في جميع الحالات من الموالي المعتقين. هذا يُفسِّر أننا لا نجد في سيرة سَلْم أو شعره حُضوراً مادياً أو معنوياً لأوليائه أو لنسبه المفترض في اليمن. وأياً ما كان الأمر فقد نشأ سلم في رعاية بشار بن برد الشعرية، يروي شعر أبي مُعاذ ويعتبر نفسه تلميذه ويحفظ من شعره ما لم يعرفه أحدٌ سواه[3]، ويقتبس أبياته عمداً أو عفواً إذا سمح المقام[4]. فتخرَّج شاعراً مُجيداً «كثير الروائع والبدائع»، كما يقول ابن المعتز[5]. شعره السلس ألين من شعر أستاذه وأسهل. وفي الوقت نفسه أفصح وأكثر أناقةً من شعر صديقه أبي العتاهية. نقي الديباجة، يتميَّز الإيقاع في بعض قصائده برشاقة الراقصة[6]. بدأ سلم يُعرف كشاعر في العقد الخامس حين لقيت مدائحه ومراثيه في بعض عُمّال المنصور مثل عُمر بن العلاء ومعن بن زائدة وشهاب بن عبد الملك بن مسمع الشيباني وأخيه مالك بن عبد الملك نجاحاً ملحوظاً فحظي بأول أُعطيات سنية وصلت إليه[7]. وما أن فتحت بغداد أبوابها وخزائنها مع المهدي في بداية العقد السادس للشعراء والعلماء والموسيقيين حتى انجذب إليها سلم ليحترف بنجاح كبير طوال ربع قرن دور الشاعر البلاطي بامتياز.

---

(١) وهذا ما كان مستقراً عند بشار على ما ينقل ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٠. والأغاني، ج١٩، ص٢٦٥.

(٢) الوزير المغربي (٤١٨/ ١٠٢٧)، أدب الخواص في المختار من بلاغات قبائل العرب وأخبارها وأنسابها وأيامها، تحقيق حمد الجاسر، الرياض، دار اليمامة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ج١ص ٦٦. الصفدي، الوافي، ج١٥، ص١٨٨.

(٣) الأغاني، ج١٩، ص٢٦١ و٢٦٤ و٢٨٦.

(٤) قصة اقتباس سلم لأحد أبيات بشار وتأديب بشار له مشهورة: المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩-١٠٠. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٢٠٠-٢٠٢.

(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٠.

(٦) كان ديوان سلم يمتد على نحو مائة وخمسين ورقة حسب تقييم مصنف الفهرست، ص١٨٤. وكما ذكرنا سابقاً فقد جمع شعر سلم غرنباوم ونجم واستدرك عليهما صبيح صادق، «المستدرك على الدكتور غرنباوم من شعر سلم الخاسر»، مجلة المورد العراقية، مجلد ٤ (١٩٧٥)، ص٢٥٤-٢٥٦.

(٧) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٦-٢٦٧ و٢٨١-٢٨٢ و٢٨٣.

في بغداد كانت بداية علاقته بالمهدي صعبة. فبعد أن رثا المنصور بقصيدة طويلة[١] وهنأ بعد ذلك ابنه صالح ببناء قصره على شاطئ الدجلة ببغداد[٢]، وامتدح الفضل بن الربيع الذي تولى أمر البيعة للمهدي[٣]، وأشاد في قصيدة من سبعين بيتاً بعاصم بن عتبة الغساني، أحد الأعيان[٤]، شملت مدائحه كما يبدو بعض من لا يحظى برضا الخليفة فغضب هذا الأخير أو عتب عليه. وكانت هذه مناسبة ليمدح الخليفة مستوحياً اعتذار النابغة الذبياني من النعمان، وليقايض ولاءه لتيم بالولاء للخليفة، مؤكداً أنه ليس له خارج ذلك «ذكرٌ ولا نسبُ»[٥]. بعد ذلك صلحت علاقته بالخليفة. وكان ربما غالى في تقريظه فشبّهه بالنبي محمد لجهة العدل والتنويل[٦] والتحليل والتحريم![٧] وكان يذهب به إلى أنه المهدي الذي بشّر بظهوره رسول الله[٨]. ولما قرّب المهدي يعقوب بن داوود وسماه أخاه بالله نظم الشاعر بالمناسبة قصيدة احتلب بها، على لغة بشار، عطاء الطرفين[٩]. وسنة ١٦٥/ ٧٨٢ عندما طوى الموت البانوقة ابنة المهدي في ريعان المراهقة بكاها بكاء

---

(١) تجد قسماً صالحاً منها في الطبري، تاريخ، ج III^1 ص ٤٤١-٤٤٢.

(٢) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٥-٢٦٦.

(٣) المصدر السابق، ج١٩ ص٢٧٨-٢٧٩. والزجاجي، أخبار، ص١١٥.

(٤) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٧.

(٥) الأبيات في المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٥ وقد أوردها كثيرٌ من المصنفين. يقول فيها:

مولاك مولاك لا تُشمِت به أحداً ... فما وراءك لي ذكر ولا نسبُ!

وعجز البيت الثاني ورد في رواية الوزير المغربي، أدب الخواص، ج١، ص٦٦ على النحو التالي: «فليس لي قبلك لا ذكرٌ ولا نسبُ». من هنا ما يذكره بعضهم أن سلماً هو مولى المهدي أو أنه كان يدعي ولاء المهدي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص١٩٨. ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، ص١٢٠. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٥٠. الوزير المغربي، أدب الخواص، ج١، ص٦٦ إلخ.

(٦) يقول (البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص٢٤٧):

لقد بسط المهدي عدلاً ونائلاً ... كأنهما عدلُ النبي ونائله!

(٧) المرتضى، الأمالي، ج١، ص٥٦٧:

ولما ولبتَ ذكرتُ النبي ... بتحليله وتحريمه!

(٨) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٢. وانتخب ابن المعتز، ص١٠٢-١٠٣، قصيدته الميمية في مديح المهدي.

(٩) بيتان منها في الصفدي، الوافي، ج٢٨، ص٧٢. والجهشياري، الوزراء، ص٩٩.

المناسبة(١). ثم رثا المهدي وهنأ الهادي «خير بني هاشم»(٢) زاعماً أنه وجد له ذكراً «في كتب الأولين»(٣) وامتدحه رغم خلافته القصيرة بقصائد عديدة(٤) منها واحدة مُبتكرة(٥). ولما لم يكن الفاصل طويلاً بين موت المهدي واستخلاف ابنه الرشيد اغتنم الشاعر الفرصة ليطالب الخليفة الجديد بالجائزة على ما رثا به أباه، مقدِّراً أن مئتي ألف «المرثية المهدي غير كثير»!(٦) وأنشأ عدة قصائد في مديح هارون الذي شرب على ما يقول «ماء النبوة ليس فيه مزاج»(٧). في خلافة الرشيد امتدت صلاته إلى الموصليين(٨)، وإلى البرامكة: يحيى بن خالد(٩) وعلى الأخص ابنه الفضل ـ «أخ الرشيد من الرضاعة» ـ الذي ربطته به علاقة خاصة(١٠)، وإلى يزيد بن مزيد الذي شبهه بخالد بن الوليد وسماه «سيف الإمام الرشيد»(١١). وسنة ٧٩١/١٧٥ حين عقد الرشيد البيعة للأمين هنأ الخليفة و«ابتز الدر» من زبيدة كما كان يمكن لبشار أن يقول(١٢). وعلى الجملة كان سلم كما قيل «مداحاً للملوك

---

(١) الأغاني، ج١٩، ص٢٧٤.

(٢) أبيات من القصيدة في المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٥.

(٣) القصيدة في طبقات الشعراء لابن المعتز، ص١٠٣-١٠٤ وفيها يقول:

وجدناك في كتب الأولين محي النفوس وقتّالَها!

(٤) اختار الطبري، تاريخ، ج III[1] ص ٥٩٣-٥٩٤ أبياتاً من أربعة قصائد في مديح الهادي.

(٥) تجدها في المنتظم، ج٩، ص١٢١. وفي ابن كثير، البداية، ج١٠، ص٢٠٣. وما يميزها هو البحر القصير المجزوء والروي الذي لم يلتزم فيه إلا حرفاً واحداً.

(٦) ثلاثة أبيات من القصيدة أوردها الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٢٠٠.

(٧) بيتين من القصيدة في المصدر السابق، ج١٠، ص١٩٩ ونقلاً عن الخطيب، المنتظم، ج٩، ص١٢١. والخطيب يعتقد أن القصيدة قيلت في المهدي والصحيح أنه قالها في الرشيد كما في الأغاني، ج١٩، ص٢٨٦. مقتطفات من مدائح سلم بالرشيد أوردها الجاحظ، البيان، ج٣، ص٢٥١. وله في الرشيد نونية طويلة ساقها الزجاجي، أخبار، ص١١٥-١١٦، وجيمية مشهورة في الأغاني، ج١٩، ص٢٨٢.

(٨) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦١.

(٩) الجاحظ، البيان، ج٢، ص٣٥٥. الأغاني، ج١٩، ص٢٧٠ و٢٨٢-٢٨٣. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٠-١٠٢ قصيدته في مديح يحيى بن خالد. والطبري، تاريخ، ج III[1] ص ٦٣٣ ثلاثة أبيات في مديح البرامكة.

(١٠) الأغاني، ج١٩، ص٢٦١ و٢٨٢-٢٨٣ و٢٨٤. الجهشياري، الوزراء، ص١٣١.

(١١) ثلاثة أبيات من القصيدة اختارها الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٦، ص٤٩٢.

(١٢) الأغاني، ج١٩، ص٢٧٩. المنتظم، ج٩، ص١٢٣ «وحَشَتْ زبيدة فاه دراً» على القصيدة. الطبري، تاريخ، ج III[1] ص ٦١٠.

والأشراف»[1]. ويكاد يكون شعره مقتصراً على المناسبات يُعد لها العدة. فحين يتعلق الأمر بالرثاء مثلاً كان يحضّر مراثيه قبل موت المرثيين معتذراً بأنه «تحدث الحوادث فيطالبوننا بأن نقول فيها ويستعجلوننا ولا يجمل بنا أن نقول غير الجيد فنعد لهم هذا قبل كونه»[2]. وإذا صدقنا الروايات التي نقلها صاحب الأغاني وسواه حول العطايا التي نالها سلم ـ والشاعر نفسه يذكر مقادير بعضها في أبياته ـ فإن ما كسبه من الخلفاء الثلاثة ومن زبيدة والبرامكة وأعيان البلاط، خلال ربع قرن، يزيد عن المليون وربع المليون من الدراهم ترك منها حين مات بلا وارث سنة ١٨٦/ ٨٠٢ ستةً وثلاثين ألف دينار على قول[3] أو خمسين ألف دينار[4] أو نصف مليون درهم في رواية ثالثة[5]. وبالمقارنة فإن القاضي في مدينة كالبصرة كانت جُعالته ما يقارب الثلاثماية درهم في الشهر. وكان الواحد من كبار الإداريين من الكتاب والعمال، من حكم المنصور إلى حكم المأمون، يتقاضى ثلاثماية درهم في الشهر[6]. فسلم لم يكن في الواقع خاسراً فهو كمنافسه مروان بن أبي حفصة تجاوز حد التكسب بالشعر إلى طلب الإثراء بالشعر.

الخاسر الرابح

معلومٌ أن مصنف الفهرست، وحده دون سواه من المصنفين ممن تقدمه أو تأخر عنه، أدرج سلماً في لائحة الزنادقة. وهذا من الأمور المستغربة جداً. فسلم، كما يليق بشاعر قضى قسماً كبيراً من حياته يبيع الخلفاء والأمراء والوزراء وأصحاب النفوذ والثروة المدائح والمراثي والتهاني، كان كما رأينا على دين الخلفاء، ذا وجهٍ أملس لا نتوء فيه ولا ظلال. ولم يكن أبداً موضعاً للشبهة لا في عين الإدارة أو صاحب الزنادقة أو أصحاب الكلام أو المحدثين، لا ولا في

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء ،ص ١٠٥.

(٢) الأغاني، ج١٩، ص٢٧٦.

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٢٠٠.

(٤) الأغاني، ج١٩، ص٢٨٠.

(٥) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٧-٢٦٨.

(٦) الجهشياري، الوزراء، ص٨١.

الأهاجي والممازحات بين الأصحاب. وحتى لو أوّلنا الزندقة، في أقل الظنون إثماً، بالخلاعة والمجون، يبقى الاتهام مستهجناً. من المحتمل أن يكون سلم قد فتك في شبابه كما سنرى. إلا أنه في الثلاثين سنة الأخيرة من حياته على الأقل لم يكن «رديء الدين» كما يقول ابن المعتز[1]. فما حُفظ من شعره ليس فيه من أثر للخلاعة. بل ليس فيه من النسيب وذكر الخمرة إلا القليل مما اصطلحوا على استهلال المديح به[2]. وسيرته البغدادية خالية كذلك من ثقافة المجون. نقلوا أنه كان مزّاحاً لطيفاً[3] وأنيقاً مِعطاراً[4]. وهذه هي آداب البلاطيين. لكنه، على ما في أخباره، لم يكن خدين لذّاتٍ، نديماً لهذا الخليفة أو ذاك الأمير، أو مدمناً على الخمور أو مشهوراً باللعب بالطنبور أو مهتماً بالقيان أو بمغازلة الغلمان أو بمنادمة الفتيان أو بمُهاجاة الأقران إذا استثنينا المنافسة على الجوائز بينه وبين مروان بن أبي حفصة[5] وإذا استثنينا المهاجاة العابرة بينه وبين والبة بن الحباب[6]. وما خلا صلته بأبي العتاهية، حميمة في بدايتها سيئة في نهايتها، لا يبدو أنه جمعته الصداقة أو

---

(١) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩.

(٢) يقول في مستهل قصيدة يمدح بها الهادي (المصدر السابق، ص١٠٥):

وصهباءَ تعملُ في الناظِرَين ... شربتُ على الريق سَلسالها!
وقد كنتُ للكأس والغانيات ... إذا هجر القومُ وصّالها!

ويقول أيضاً في الخمر (الوزير المغربي، أدب الخواص، ج١، ص٦٦):

امزج الراح براخ ... واسقني قبل الصباخ
ليت لي خمراً بماء ... وفساداً بصلاح!

وأورد له القرشي عباس بن محمد (١٢٩٩/١٨٨٢)، الحماسة، تحقيق خير الدين محمود قبلاوي، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص٤٥٩ بيتين قال أنهما في «وصف مغنية» تُدعى أم محلّم. والبيتان نقلهما الأبشيهي لكن تحت عنوان «حُسن الحديث»، الأبشيهي أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور (١٤٤٦/٨٥٠)، المستطرف من كل فن مستظرف، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢/١٤١٢، ج١، ص٣٧٥-٣٧٦.

(٣) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٥.

(٤) الأغاني، ج١٩، ص٢٧٢: «كان سلم يأتي باب المهدي على البرذون الفاره قيمته عشرة آلاف درهم بسرج ولجام مفضضين ولباسه الخز والوشي وما أشبه ذلك من الثياب الغالية الأثمان ورائحة المسك والطيب والغالية تفوح منه».

(٥) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٠.

(٦) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٤.

العداوة أو الصداقة ـ العداوة بمجايليه من مجان البصرة، أو فتاك الكوفة أو شُذّاذ الكرخ أو ممن كان منهم من رواد البلاط كمطيع بن إياس أو آدم بن عبد العزيز أو ابن سيابة أو سواهم. لا ولا بالمتكلمين أو دعاة المذاهب أو الفقهاء. وهو أصلاً لم يكن لا من أهل الظرف ولا من أهل النظر والفكر أو الثقافة العريضة. لم يعرف له من هوى إلا ولعه بالكيمياء التي أنفق فيها مالاً كثيراً قبل أن يتبين أنه وقع ضحيةً لأحد المحتالين[1].

ولعلّ الزندقة هي تأويل من الدرجة الثالثة للقب «الخاسر» الذي عرف به. فهذا اللقب كان موضوعاً لروايات متعددة. نُقل عن الجماز أن سلماً كان من أهل المجون «والتظاهر بالخلاعة والفسوق» ثم نسك و«تقرّأ» فبقي على ذلك مدة يسيرة. ولما استنتج أن التقوى لا تقترن بالضرورة بالثروة ورقت حاله عاد إلى شر مما كان عليه فباع مصحفه وكانت تتوارثه العائلة أباً عن جد واشترى بثمنه طنبوراً فشاع بالناس خبره فسمي الخاسر بذلك. وقيل له: ويلك! في الدنيا أحد فعل ما فعلت؟ تبيع مصحفاً وتشتري بثمنه طنبوراً فقال: ما تقرب أحد إلى إبليس بمثل ما تقربت إليه فإني أقررت عينه![2] وزعموا في مجموعة ثانية من الروايات أنه وقع في حصته من ميراث أبيه مصحفٌ فردّه ليأخذ دفاتر من الشعر كانت لأبيه[3]. أو أنه اشترى بثمن المصحف الموروث دفاتر شعر لامرئ القيس[4] أو الأعشى[5] أو سواهما[6]. وفي مجموعة ثالثة يُحَيَّد المصحف من المعادلة لصالح الإرث المادي وتُزاح دفاتر الشعر لصالح أهل الأدب أو طلب العلم. زعموا أن أباه وكان تاجراً ترك له مالاً «فأنفقه في طلب العلم وابتياع الدفاتر فقيل هو خاسر»[7]. أو أنه ورث عن أبيه مائة ألف درهم فأنفقها على الأدب والشعر. فلقّبه الجيران بالخاسر إذ انفق

---

(١) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٣. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩.

(٣) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٢.

(٤) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، ص١٢٠. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص٢٠٣.

(٥) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، ص١٢١.

(٦) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩.

(٧) البلاذري، أنساب، ج٤، ص٣٦٨.

ماله على ما لا ينفعه[1]. هذا كله كان على ما افترضوا في شبابه البصري الأوّل. وقيل أيضاً «بل سُمّي الخاسر لأنه ملك مالاً كثيراً فأتلفه في معاشرة الأدباء والفتيان»[2]. وتجمع أحدى الروايات الحكايتين السالفتين: «إنما قيل له سلم الخاسر لأنه ورث من أبيه مائة ألف درهم وأصاب من مدائح الملوك مائة ألف درهم فأنفقها كلها على الأدب وأهله»[3] أو «في صناعة الأدب»[4].

تضع المجموعة الأولى من هذه الروايات في مواجهة القرآن الطنبور وهو من الآلات التي أبدعها حسبما جاء في الأثر إبليس. وهو هنا يشير إلى حياة المجون من سماع وشراب وما بينهما. وكأن هذه المجموعة تستوحي من جهةٍ أُخرى الآية «ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خيرٌ اطمأن وإن أصابته مصيبةٌ انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين (الحج ١١). وهي على كل حال واقعة على هامش ما روي عن مجون سلم في شبابه. أما المجموعة الثانية فتضع القرآن في كفة والشعر، الجاهلي منه خاصةً، في كفة أُخرى. وهي مستنبتة من شاعرية سلم ومما كان يُروى عن معرفته العميقة بالشعر الجاهلي[5]. ما في هذه الموازنة من الكسر حاول الرواة جبره بطرق مختلفة. بقصد القول أن القرآن والشعر يجتمعان رووا أن سلماً قال للرشيد أن الله رزقه بعد فعلته حفظ القرآن فقال له الرشيد فأنت الرابح إذن. أما المجموعة الثالثة فتبرر التكسب بالشعر وتنصر بسذاجة صناعة الأدب وتنفي عنها الخسران سواءً كانت الموازين مادية أو معنوية. زعموا أن سلماً لمّا أفاد من الخلفاء بشعره ما أفاد من الأموال الجليلة قال: أنا الرابح ولست بالخاسر» أو أن الرشيد أمر له بمائة ألف ـ على مقدار الميراث المزعوم الضائع ـ وقال له «كذِّب بهذا المال جيرانك» فجاءهم بها وقال لهم: هذه المائة ألف التي أنفقتها وربحت الأدب فأنا سلم الرابح لا سلم الخاسر[6].

---

(١) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٢.
(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص١٩٨.
(٣) المصدر السابق، ج١٠، ص١٩٩.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص٢٠٣.
(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص١٠٥.
(٦) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٢. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٩٩.

هذه الحكايات ليست لها قيمة كبيرة. أمّا أن يكون سلم قد ورث عن أبيه ثروة فأتلفها على الأدب أو مصحفاً فأنفق ثمنه في دفاتر الشعر فخرافة مستحيلة. باستثناء المخزون الشعري التقليدي الذي أدّبه به بشار ليس في شعر سلم أو أخباره من ثقافة عصره شيئاً جديراً بأن تنفق في تحصيله الأموال. وبالمقارنة بمجايليه من الأعلام البصريين، أبي نواس وأبان بن عبد الحميد والجاحظ، يبدو سلم أُمّياً. ومن غير المحقق أن الشعر الجاهلي الذي كان الرواة يتناقلونه شفاهاً في الحلقات في المساجد كان مجموعاً في العقد الرابع ومثبتاً في دفاتر تباع في دكاكين الوراقين. ومن جهةٍ أُخرى إن احتراف سلم للسؤال بالشعر يدل على تواضع منبته وعلى ميله المتأصل إلى الجمع والمنع. وولعه بالكيمياء لا يُفسَّر بحبه للعلم وحرصه على اكتساب المعرفة لكن بحبه للمال. وكذلك الثروة الطائلة التي بقيت بعد موته لا تدل على أنه كان حاتمياً اعتاد على البذل. فهو كان معروفاً بحرصه الشديد يعيِّره به صديقه أبو العتاهية[1]. وكان إذا جاءه صديقه أبو الشمقمق يستوهبه لا يعطيه. فإذا هدده بالهجاء اشترى منه عرضه بخمسة دنانير فقط لا غير[2]. وباختصار إذا كان لقب الخاسر ثبت على سَلْم فعرف به منذ شبابه الأوّل فلا ريب أنه حمله منذ كان صبياً، تماماً كالمرعّث وعجرد. وهو أقرب إلى ما يتنابز به الصبيان في ألعابهم ورهاناتهم أو ما يمازح به الأهلون تحبباً وتيمناً أبناءهم. ولا نعتقد أنه ذو علاقة بمسلك الشاعر الديني أو المجوني أو الاهتمام بالشعر الجاهلي أو اكتساب العلم أو رعاية الأصحاب والشعراء. فالتأويلات المختلفة للقب الخاسر، سواءً اعتمدت المنظور الروحي أو المنظور الدنيوي، مفتعلة بعد نجاح سلم الكبير في اقتناص الجوائز. وهي تُروى للعبرة والمثل والرمز. ولا تبرر على كل حال احتساب الشاعر في المجان أو في الزنادقة.

---

(١) الأغاني، ج١٩، ص٢٦٨-٢٦٩: يقول له أبو العتاهية:

تعالى الله يا سلم بن عمرو ... أذلّ الحرصُ أعناقَ الرجالِ
هَبِ الدنيا تصيرُ إليك عفواً ... أليس مصيرُ ذاك إلى زوالِ؟

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٦-٢٧٧ و٢٨٤.

أبان بن عبد الحميد اللاحقي

اللاحقيون

شاعـر وأديب بصري وممثل السياسة الثقافية للإدارة العباسية في العقود الأخيرة من القرن الثاني في بغداد. هو أَبان بن عبد الحميد بن لاحق بن عُفَير[١]. وعُفير كان مولىً لبني رقاش يتحدَّر من فسا في إقليم فارس[٢]. إن انتهاء النسب إلى اسمه العربي دون ما يتعداه من الأسماء الأعجمية يشير إلى أنه كان لمن بعده فاتحة الاستعراب والاستقرار في الإسلام في النصف الثاني من القرن الأوَّل. أما مؤسس العائلة فهو من غير شك لاحق بن عُفير. أن تُنسب السلالة إليه فيقال «اللاحقيون»، وأن يكون اشتهارهم بهذه التسمية أشهر من نسبتهم بالولاء إلى رقاش، خلافاً لما كان عليه الحال آنذاك، ليس من المصادفات. فقد كمنت في لاحق الاتجاهات التي ستبرز في أربعة أجيال متعاقبة من اللاحقيين. من جهة البحبوحة المادية. والأرجح أنه كان تاجراً ذا مكانة اجتماعية أهم من موقع مواليه الرقاشيين الذين سيصفهم أبان بـ«اللئام» متمنياً لو كان مولىً لسواهم[٣]. وسيبقى اليسار فيمن بعده. ومن جهة أُخرى كان لاحق يقرض الشعر[٤]. وستخرج منه

---

(١) يبقى كتاب الأوراق للصولي المصدر الأهم والأوفى في أخبار أبان اللاحقي خاصة واللاحقيين عموماً، أخبار الشعراء، ص١-٥٢. يليه في الأهمية ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٠٢-٢٠٤ و٢٤٠-٢٤١. الأغاني، ج٢٣، ص١٥٥-١٦٧ وج ١١، ص٢٨٥ و٢٩٠ وج ١٨، ص١٠١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٥١٠-٥١١. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٦٥١-٢٦٥١ و٢٧٠٥. الجاحظ، البرصان، ص١٣٩. الحيوان، ج٤، ص٤٤٧-٤٤٨ و٤٥٠-٤٥١. ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٨٧. الفهرست، ص١٣٢ و١٨٦. الصفدي، الوافي، ج٥، ص٢٠٠. Ch. Pellat, *Milieu*, p. 167, 179, 219, 220, 221, 252. S.M. Stern, *E.I²*, I, 2-3. وممن تناول أبان بالدراسة كشاعر تعليمي وجمع شعره عصمة عبدالله غوشة، شعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي جمع وتحقيق ودراسة، أطروحة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٦٧. ولم نطلع على هذه الدراسة.

(٢) الصولي، أخبار الشعراء، ص٤٠.

(٣) الزمخشري، ربيع الأبرار، ج٣، ص٣٥٨-٣٥٩. يقول:

ألا يا ليت لي قوماً بقومي ... ولو عكلا فينفعني معاشي

فكنت لهم أخا ثقةٍ ومولى ... ولم أك في اللئام بني رقاش!

(٤) «شاعر مقل» على ما في الفهرست، ص١٨٦.

سُلالة من الشعراء[1]. وأخيراً الاهتمام بالحديث والفقه. من أبنائه من سيزعم أنه «كان محدثاً»[2]. ما هو ثابت أن عبد الحميد بن لاحق سيروي عن ختنه على اخته المحدث الوليد بن مسلم بن شهاب العنبري التميمي[3] والفقيه المحدث البصري مسلم بن يسار[4]. في الجيل الثاني إذا كان سيغلب الشعر والأدب على أبان بن عبد الحميد بن لاحق وعلى أخويه عبد الحميد بن عبد الحميد[5] وعبد الله بن عبد الحميد بن لاحق المكنى بأبي شاكر[6]، فإن أخاهم عثمان بن عبد الحميد بن لاحق وابن عمهم بشر بن المفضّل بن لاحق فسيكونان في عداد المحدثين والفقهاء. وُصف الأخير بأنه حافظٌ عابد، ثقة وفقيه، ثبتٌ كثير الحديث، من رجال صحيح مسلم، صاحب سُنّة، عثماني الهوى، يصلي كل يوم أربعماية ركعة، يصوم يوماً ويفطر يوماً[7]. أما عثمان بن عبد الحميد فروى الحديث[8] ونقل عن أبيه عبد الحميد بن لاحق وسواه مجموعة من الأخبار في مناقب الصحابة والتابعين وعلى الأخص عمر بن عبد العزيز[9]. في الجيل الثالث، في مطلع القرن الثالث، سيُعرف في اللاحقيين حمدان بن أبان بن عبد الحميد[10] وإسماعيل بن بشر بن

---

(١) ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج٢، ص٣٠٤: «وبيت اللاحقيين: كان حمدان شاعراً، وابنه، وأبوه أبان شاعراً، وجده عبد الحميد شاعراً، ولاحق أبو عبد الحميد شاعراً، وإليه نسبوا، وهو مولى الرقاشيين، وأكثر أهل هذا البيت شعراء». وهذا ما يقوله المرزباني الذي صنّف لاحقاً في عداد الشعراء نقلاً عن أبي هفان، معجم الشعراء، ص٤٩٣. وفي الفهرست يُحسب لاحق وعبد الحميد بن لاحق في الشعراء المقلين، ص ١٨٦.

(٢) الصولي أخبار الشعراء، ص٣٣.

(٣) ابن حبان، كتاب الثقات، ج٧، ص٥٥٤. ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ج٢، ص٨٢٠.

(٤) أبو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء، مصر، دار السعادة، ١٣٩٤/١٩٧٤، ج٢، ص٢٩٥. وحول الوليد بن مسلم راجع، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٥٨، ص١٢٤-١٤٩.

(٥) الفهرست، ص١٨٦.

(٦) ترجمته في الصولي، أخبار الشعراء، ص٦٤-٧١.

(٧) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٢٩٠. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٩، ص٣٦-٣٩.

(٨) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٦، ص١٥٩.

(٩) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، تحقيق نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص١٧٢ و٢٢٧ و٢٩٤ و٣١٤.

(١٠) الصولي، أخبار الشعراء، ص٥٣-٦٢.

المفضل[١] كشاعرين في حين سيعتبر علي بن عثمان بن عبد الحميد بن لاحق «إماماً حافظاً» وأحد علماء الحديث البارزين في البصرة[٢].

شاعر الحياة اليومية

في البصرة وفي هذه السُلالة ولد أبان بن عبد الحميد في العقد الرابع من القرن الثاني حسب تقديرنا. لا نعرف ماذا كانت حرفته. لكن لا يبدو أنه تكسّب بالشعر. فنحنُ لا نعرف له مدائح في الولاة والأعيان. بل أن نظم القريض لم يكن لديه حتى ذلك الحين، كما يبدو، تلك الصناعة التي حدَّد العرف أغراضها التقليدية أو تعبيراً فنياً عن انفعالات وجدانية، لكن تقليداً عائلياً، وكما لدى عجرد، أداة من أدوات التواصل بالعالم الخارجي، ولغة وصفية تسجل كالعدسة الدقيقة أحداث الحياة اليومية ومشاهدها اللافتة[٣]. من ذلك الشعر نستخلص أن أباناً كان من أبناء الدنيا، فخوراً، كبير الثقة بنفسه، وكما يصفه أبو نواس في هجائه له، تيّاهاً فيه «عجبٌ شديدٌ»، و«طَماحٌ يفوق كل طماح»[٤]، يعابث ويعافس، ويهجو بقسوة في مخاصماته الكثيرة[٥]. نعرف من أصحابه ـ أخصامه مواطنه أبا نواس الذي «تأدّب» مع اللاحقيين[٦]، والقيّان أبا النضير الذي كان أبان يلتقي عنده قبل أن يتصارما بأفراد العُصبة العجردية[٧]، والشاعرة عنان جارية

---

(١) ترجمته في المصدر السابق، ص٧١-٧٣. ياقوت، إرشاد الأريب، ص٢٧٠٦.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠، ص٥٦٨-٥٦٩. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٣٠٣. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٦، ص١٩٦.

(٣) معظم شعر أبان، إذا استثنينا أراجيزه، في المديح والهجاء ولا يعرف له في الغزل والرثاء إلا قصائد معدودة. راجع مثلاً في أخبار الشعراء (ص ٢٨-٣٠) قصيدته في وصف رجل مُصاب بالسل فكأنها تشخيص طبيب. وقصيدته في مدينة فسا (المصدر السابق، ص٤٠-٤٢) كأنها تقرير صحفي في طبيعة المدينة وأحوالها ومعالمها. وكان يقول (المصدر السابق، ص٣٩) «إنما أعمل الشعر فيما ينفعني».

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٠٣.

(٥) من ذلك المهاجاة التي اندلعت بينه وبين صديقه المعذَّل بن غيلان، الصولي، أخبار الشعراء، ص٦-٨. ومهاجاته لأبي النضير، ص٩-١٠، وهجائه لجارَيْه الثقفيين، ص٢٤. وص ٢٨-٣٠، وفي سواهم، ص٣٤.

(٦) المصدر السابق، ص٣٣.

(٧) المصدر السابق، ص٨-١٠.

الناطفي الشهيرة[1]. ونجد سواءً في البصرة أو فيما بعد في بغداد، مجالس المنادمة والسماع ـ وكان أبان بالأصوات عليماً ـ والشراب على شواطئ دجلة وهوى الغلمان[2]. وهو القائل[3]:

رأيتُ العيش يجمعه ثلاثٌ ... إذا تمّت كفتك من السرورِ
طبيخُ الشمس لم تسعفه نارٌ ... ولم يعبق به وضرُ القدور
وجاريتان توقعُ ذي بطبلٍ ... وتحسنُ تبك في مثنى وزيرِ
وأشكالٌ من الفتيان صيغت ... خلائقهم على كرمٍ وخيرِ
يُفدّي بعضهم بعضاً إذا ما ... تمشّت فيهُمُ كأسُ المديرِ!

سياسة الإدارة الثقافية

إذا كان أخ أبان، الموسر أبو شاكر عبد الله بن عبد الحميد بن لاحق، أحد فتيان البصرة وظرفائهم، منصرفاً إلى الشرب والسماع في بساتين المدينة[4]، فإن أباناً كان صاحب طموح وهمة. لا نعرف الدوافع الأخرى التي ألجأته إلى الانتقال إلى بغداد في حدود سنة ١٨٠/ ٧٩٦. كان هدفه واضحاً: لقد حصّل في البصرة ثقافة واسعة ومعرفة كافية بأهل النفوذ ومراساً بآداب الصحبة والمنادمة. فكان «شاعراً أديباً وعالماً ظريفاً منطقياً (...) يقتضب الخطب ويرسل الرسائل الجياد»[5] يرجو استغلال كل ذلك في العاصمة والعمل لدى البرامكة. بعد انتظار مديد أمام الباب الموصد وتوسُّط أحد الأعيان من الهاشميين استطاع المثول أخيراً أمام الفضل بن يحيى البرمكي وإنشاد قصيدةٍ هي أقرب إلى ما نسميه اليوم «السيرة الذاتية» التي يعرض فيها طالب العمل مؤهلاته وكفاءاته. من غير عناء نفهم أن

(١) المصدر السابق، ص٢٣-٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣ و٢٥ و٢٧ و٣٠ و٣١-٣٢ و ٤٠.
(٣) المصدر السابق، ص٤٠. والقصيدة تكاد تكون معارضة لقصيدة لأبي العتاهية مطلعها: لهفي على الزمن القصير بين الخورنق والسدير، أبو العتاهية، ديوان، ص٥٤٤-٥٤٦.
(٤) الصولي، أخبار الشعراء، ص٦٥.
(٥) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٤٠.

اللاحقي يطمح إلى أن يكون نديم الأمير ومستودع سره. بعدما يصف شخصه: أنه ذو «لحية سبطة ووجه جميل»، لا مفرط الطول ولا مفرط القصر، يستعرض كفاءاته: إنه «كاتبٌ حاسبٌ أديبٌ خطيبٌ... وشاعرٌ مفلقٌ» يروي الشعر عن ابن هَرْمة. وإلى جانب ذلك هو عالمٌ بالنحو وبرواية الحديث عن ابن سيرين. كما أنه من جهة أُخرى بصيرٌ بالجواري وبالأحاديث الظريفة التي تشبه التفاح على موائد الملوك، وصاحب مزاح. وهو أخيراً يُصطحب في رحلات الصيد لطائره الميمون ولخبرته بالجوارح والخيل والكلاب. باختصار أنه بغية الأمير بل «كنزٌ» من الكنوز! وما على الأمير إلا أن يستعمله! «فبمثله تخلو الملوك وتلهو وتناجي في المشكل الفدّاح!»[1] وأدخله البرامكة إلى بلاطهم فخُصَّ بالفضل بن يحيى أول أمره ثم التصق بجعفر لا يكاد يفارقه كما يقول ابن المعتز[2]. وأوكلوا إليه «ديوان الشعر» أي مهمة تقييم القصائد التي يُقصدون بها وتوزيع الجوائز على الشعراء[3]. وظيفة جرَّت عليه عداوة أبي نواس[4]. كما أتاحوا له أن يقوم بالنشاط الأدبي الذي سيشتهر به وإن لم يُقدَّر لثمار هذا النشاط أن تعيش أكثر من قرن. نعني نقل النصوص النثرية إلى الشعر. وكان تحويل النصوص النثرية إلى الشعر لأهداف دعوية قد شرَّعه حينذاك المتكلم المعتزلي بشر بن المعتمر (٢١٠/ ٨٢٥) الذي كان مجايلاً لأبان ومثله من خواص الفضل بن يحيى البرمكي[5]. فبالإضافة إلى كتاب كليلة ودمنة الذي حوَّله بشر إلى الشعر للبرامكة كما نحتمل[6]، انصب اهتمامه على مصنفاته الكلامية في التوحيد والرد على مختلف الخصوم من مسلمين وغير المسلمين، وعلى بعض النصوص الفقهية فنقلها إلى الشعر المخمس والمزدوج[7].

---

(١) القصيدة طويلة تجدها في الصولي، أخبار الشعراء، ص٤-٥ وأجزاء منها في الأغاني، ج٢٣، ص١٦٠-١٦١. وطبقات الشعراء لابن المعتز، ص٢٠٢-٢٠٣. مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٠٢.

(٣) الصولي، أخبار الشعراء، ص٣٣. الأغاني، ج٢٣، ص١٥٦.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٠٢-٢٠٤.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص٩٠.

(٦) الفهرست، ص٣٦٤.

(٧) المصدر السابق، ص١٨٤ و٢٠٥.

ونظم بشر على الطريقة نفسها قصائد في أصناف الحيوان وحياته وغرائب تدبيره بقصد الدلالة على الخلق والاعتبار(١). أما أبان، فبناءً على طلب مخدوميه، حوّل إلى الرجز المزدوج الآداب الفارسية ـ الهندية المعروفة بـ«مرايا الأمراء» التي كان ابن المقفع قد ترجم قسماً منها: كليلة ودمنة(٢)، وأدب ابن المقفع(٣)، وسيرة أردشير(٤)، وسيرة أنوشروان(٥)، وكتاب بلوهر وبوداسف(٦)، وكتاب حلم

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص٦٤. ذكر الجاحظ قصيدتين لبشر ونقل ستين بيتاً من القصيدة الأولى وسبعين بيتاً من القصيدة الثانية وشرحهما، الحيوان، ج٦، ص٢٨٤-٢٩١. وفي الأولى منهما تعرّض كما يقول الجاحظ لـ«الإباضية والرافضة والحشوية والنابتة»، المصدر السابق، ج٦، ص٦٢. وذكر غيره أن لبشر قصيدة من ثلاثماية ورقة «في مجلد تام فيها ألوان»، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠، ص٢٠٣. ولعل الذهبي أراد بالألوان تصاوير الحيوانات. وزعم ابن المرتضى في طبقات المعتزلة، ص٥٢ أن الرشيد كان حبس الداعية المعتزلي على التشيُّع فنظم أرجازه في السجن وأن له قصيدة من أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين.

(٢) رووا أن يحيى بن خالد اشتهى حفظ كتاب كليلة ودمنة فصعب عليه فقلبه له أبان شعراً في ثلاثة أو أربعة أشهر ليسهل عليه حفظه. الفهرست، ص١٣٢ و١٨٦ و٣٦٤. الأغاني، ج٢٣، ص١٥٥. الجهشياري، الوزراء، ص١٣٥-١٣٦. الصولي، أخبار الشعراء، ص١ و، ص٢ يقول المصنف أن كليلة ودمنة الشعرية يقع في أربعة عشر ألف بيت. أما ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٤١ فذكر أنه في نحو خمسة آلاف بيت من الشعر المزدوج، وأن البرمكي كان يرغب بتكليف أبي نواس بهذه المهمة. ولم يبق من النص الشعري إلاّ تسعة وسبعون بيتاً حفظها الصولي في أخبار الشعراء، ص٤٦-٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص٣٨.

(٤) الفهرست، ص١٣٢. وهذا الكتاب معروف بـ«عهد أردشير» وهو من ترجمة ابن المقفع وموضوعه تدبير الملك. وقد نشره إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧. وكان كرد علي نشر قسماً منه في رسائل البلغاء، ص٢٩٩-٣٠١.

(٥) الفهرست، ص١٣٢. والكتاب في أخبار كسرى نقله بأكمله تقريباً الثعالبي في غرر أخبار ملوك الفرس، تحقيق Zotenberg, Paris, Imprimerie Nationale, 1900.

(٦) الفهرست، ص١٣٢ و١٨٦. وهذا الكتاب احتفظ به الإسماعيليون ويقسم منه المصنف الإمامي ابن بابويه. وقد حققه ونشره جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢. وترجمه إلى الفرنسية
Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne, Genève-Paris, 1971
كما أنشأ حوله دراسة بعنوان:
D. Gimaret "*Traces et Parallèles* du Kitâb Bilwhar wa Bûdâsf dans la Tradition arabe", *BEO*, XXIV (1971), p. 97-113.

الهند[1]، وكتاب سندباد[2]، وكتاب مزدك[3]. وهذه الكتب التي بقيت أصول الكثير منها كانت تشكل آنذاك ثقافة الكُتّاب السياسية والإداريين في تدبير المُلك. وبناءً على رغبة البرمكي نظم أرجوزة مزدوجة طويلة أسماها «ذات الحلل» ذكر فيها كما قالوا «مبتدأ الخلق وأمر الدنيا»[4]. لا نعرف إذا كانت المواد التي استعملها أبان مأخوذة من كتب التاريخ ومصنفات بدأ الخلق التقليدية. من المرجح انه استعمل التوراة كما يبدو من انتقاد أبي عبيدة له كما سنرى. ونقل في القصيدة نفسها «بعض كتاب المنطق»[5]. والمقصود من غير شك كتاب أرسطو. وإذا كان علي بن الجهم وابن المعتز والناشئ قد حذوا حذو أبان في منظوماتهم المشابهة، فإن «ذات الحلل» يجب أن تكون موجزاً مكثفاً لما ستفصله المصنفات في التاريخ: ذكر الأنبياء والملوك وشيئاً من علوم الأمم، الهند واليونانيين[6]. ووصلتنا لأبان أبيات من قصيدة في المقالات ينتقد فيها الدين المسيحي[7]. بالإضافة إلى ذلك، وضع كتاباً شعرياً أسماه «كتاب الصيام والاعتكاف»[8] وهو كتاب في الفقه

---

(١) الفهرست، ص١٣٢. والكتاب مفقود.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٦ و٣٦٤. وينقل النديم كتابين تحت هذا العنوان «كتاب سندباد الكبير» وكتاب «سندباد الصغير». وهذا الكتاب المفقود لا علاقة له بالسندباد الذي في ألف ليلة وليلة. لقد عرفه المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٩٧ وذكر له عنواناً آخر هو «كتاب الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك».

(٣) الفهرست، ص١٨٦. وهذا الكتاب يصنف في الأسمار وصياغته إسلامية. حوله أُنظر:
A.Christensen, *Le règne du roi Kawadh I et le communisme mazdakite, Copenhaguen, 1925.*

(٤) الأغاني، ج٢٣، ص١٥٥. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٥١٠. الصولي، أخبار الشعراء، ص١، يقول الصولي: «وهي قصيدة مشهورة ومن الناس من ينسبها إلى أبي العتاهية والصحيح أنها لأبان».

(٥) الجاحظ، البرصان، ص١٣٩. الصولي، أخبار الشعراء، ص٣٨.

(٦) احتفظ المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص١٩٦ بخمسة أبيات من ذات الحلل يشير فيها إلى الطب الهندي. ومعروف أن البرامكة استقدموا أطباء هنود إلى بغداد واستعانوا بهم. ويبدو أن البيتين اللذين احتفظ بهما المرزوقي في شرح ديوان الحماسة، ص٢٩٩ مأخوذة أيضاً من ذات الحلل.

(٧) المقدسي، البدء، ج٤، ص٤٥.

(٨) الفهرست، ص١٨٦. أما في أخبار الشعراء حيث يسوق الصولي تسعة وعشرين بيتاً منها (ص ٥١-٥٢)=

على مذهب أبي حنيفة، مذهب الدولة آنذاك. ومما لا شك فيه أن هذا الإنتاج الغزير الذي فُقِدَ بكامله تقريباً كان نوعاً من الصدى لاهتمامات البرامكة الثقافية وللحلقات الفكرية التي كان تعقد في مجالسهم.

إضافة إلى هذه الأعمال نظم أبان عدة قصائد في مديح البرامكة[١] وذكر مآثرهم بمناسبة اضطلاعهم بهذه المهمة أو تلك من مهام الدولة[٢]. ووصله البرامكة بالرشيد فلم يكتف أبان بامتداحه والثناء على تدابيره، مثله مثل سلم الخاسر، حين أخذ البيعة للأمين بولاية العهد[٣]، بل حذا حذو مروان بن أبي حفصة فناضل عن حق بني عباس بالخلافة ضد بني فاطمة لاجئاً إلى حجج تاريخية وأُخرى فقهية تؤيد حق العم أي العباس وبنيه في الوراثة على حق ابن العم أي علي وبنيه[٤]. ورثا هيلانة الجارية التي كان الخليفة مولعاً بها[٥]. بعد القضاء على البرامكة انطفأت أخبار أبان. ولعله عاد إلى البصرة. ونُقل أنه مات سنة ٢٠٠/ ٨١٦[٦].

ديانة أبان

لا يُحسب أبان ماجناً لا في إنتاجه الشعري ولا في نمط حياته. لقد كان كما يقول في القصيدة التي قدَّم بها لنفسه أمام الفضل بن يحيى البرمكي: «لستُ بالنّاسك المشمّر ثوبيه ولا الماجنِ الخليعِ الوقاح!»[٧] فيه من هذا وفيه من ذاك. من أخيه عثمان ومن أخيه أبي شاكر. منزلة بين المنزلتين. وقد لحقه من المنزلة

=موضحاً أنها «طويلة جداً» فيسميها «قصيدة في الصيام والزكاة». وأبان نفسه يستهلها بقوله:

قصيدةُ الصيام والزكاة نقلُ أبانٍ عن فم الرواة.

(١) المصدر السابق، ص١٣ وص ٢٠ وص ٢٠-٢١.

(٢) قصيدته في الفضل بن يحي في إطفاء ثورة يحيى بن عبدالله بن الحسين وإغرائه بأمان الرشيد في المصدر السابق، ص١٥-١٨ وفي الأغاني، ج٢٣، ص١٥٤.

(٣) الصولي، أخبار الشعراء، ص٢٢. الطبري، تاريخ، ج III[1] ص ٦١٢.

(٤) القصيدة في أخبار الشعراء، ص١٤ وفي الأغاني، ج٢٣، ص١٦١.

(٥) الصولي، أخبار الشعراء، ص١٨-١٩.

(٦) ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٨٧.

(٧) الصولي، أخبار الشعراء، ص٥.

الثانية ما يلحق بالسالكين في مسارح الدنيا المنصرفين إلى منادمة الفتيان ومهاجاة الأقران معابثةً أو مكايدةً. فقد كان من ثقافة هؤلاء أن يقذف بعضهم بعضاً بالزندقة والانحراف عن الدين بالإضافة إلى «الأُبنة» وسواها من الفضائح الأخلاقية. ولم يشذ أبان عن القاعدة. إذا كان محمد بن مناذر الذي كان أبان يسخر منه اكتفى باتهام هذا الأخير بأنه «حلقي»[1]، فإن المعذّل بن غيلان، صديق أبان وخصمه في المبارزات الهجائية، ينسب أباناً إلى دين ماني ويبدي استغرابه الشديد حين رآه يؤدي الصلاة[2]:

رأيت أباناً يوم فطرٍ مصلياً ... فقسّم فكري واستفزّني الطربْ
وكيف يصلي مظلم القلب دينه ... على دين ماني إنّ ذاك من العجبْ!

ومثله أبو نواس. وقد رأينا النواسي من قبل يجمع المذاهب الممنوعة آنذاك من مانوية وجهمية وسواها ويقذف بها أباناً من غير أن ينسى أن يضعه في العصبة المجان، عجرد وأصحابه. أما أبو عبيدة فيفصل فصل أبان وأهله من الإسلام جملةً ووضعهم في أهل الذمة من اليهود. لماذا اليهود؟ لم يُنقل أن عفير الفسوي القديم كان يهودياً أو من أصل يهودي. ونفترض سببين. قد يكون أبو عبيدة قد شهد أباناً يتبجّح باطلاعه على التوراة أو لاحظ استعانة الشاعر بأسفار الكتاب المقدس في أراجيزه. هذا سبب. وربما أراد أبو عبيدة الذي كان يُعتقد بأنه من أصل يهودي التبرؤ من هذا العيب في نسبه. وهذا سبب. يقول أبو عبيدة: «لقد أغفل السلطان كلّ شيء حتى أغفل أخذ الجزية من أبان اللاحقي. وهو وأهله يهود. وهذه منازلهم فيها أسفار التوراة وليس فيها مصحف. وأوضح الأدلة على تهودهم أن أكثرهم يدّعي حفظ التوراة ولا يحفظ من القرآن ما يُصلي به». هذا لأن أباناً كان ينتقص أبا عبيدة ويثلبه ويتهمه بالقدح في الأنساب في حين أنه لا نسب له[3].

خارج هذا السياق الهزلي لم يكن أبان موضعاً للشبهات. الجاحظ في تعليق له على هجائية أبي نواس لأبان يستهجن أن يشبه الحسن أباناً بأفراد العصبة.

---

(١) الأغاني، ج٢٣، ص١٦٥.
(٢) الصولي، أخبار الشعراء، ص٧.
(٣) المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

«والعجب أنّه يقول في أبان إنّه ممّن يتشبه بعجرد ومطيع ووالبة بن الحباب وعليّ بن الخليل وأصبغ! وأبان فوق ملء الأرض من هؤلاء. ولقد كان أبان وهو سكران أصحّ عقلاً من هؤلاء وهم صحاة». ويكمل الجاحظ: «فأمّا اعتقاده فلا أدري ما أقول لك فيه. لأنّ النّاس لم يؤتوا في اعتقادهم الخطأ المكشوف من جهة النظر. ولكن للنّاس تأسّ وعادات وتقليد للآباء والكبراء ويعملون على الهوى وعلى ما يسبق إلى القلوب...»[1] من الواضح أن الجاحظ الذي لم يأتِ في أي مكان من مصنفاته الجدالية على ذكر «الخطأ المكشوف» في اعتقاد أبان غير راضٍ عن هذا الاعتقاد لكن ليس للدرجة التي تدعو إلى انتقاده أو التنديد به. وكأنه بعدما امتدح صحة عقل أبان حاول أن يفسر وقوع «الخطأ» في اعتقاده بأسباب الإلف والعادة وتقليد الآباء والكبراء. نعرف أن «الآباء» اللاحقيين كانوا مذهبياً أقرب إلى ما كان المتكلمون من أهل الاعتزال يسمونهم آنذاك بنوع من الاحتقار «النابتة» ويعنون أصحاب الحديث. هل يومئ الجاحظ بـ«الكبراء» إلى البرامكة وإلى التيار الثقافي الذي رعوه والذي نقله أبان إلى الشعر؟ نعرف أن الجاحظ كان «يذمُّ» هذه الثقافة السطحية التي كانت منتشرة في أوساط الكتاب. بيد أن اهتمام أبان لم يقتصر على تلك المصنفات الهندية الفارسية. وكان اهتمامه بها وظيفياً. وهو على كل حال لم يُتّهم بالشعوبية التي يخلو منها شعره خلواً تاماً. وفي الأصل كانت تلك الثقافة، كما ذكرنا من قبل، مدنية سياسية لا دينية ولا إتنية، قابلة لمجاورة الموروث الديني بنجاح. لقد كان أبان في النصف الثاني من القرن الثاني مثال الأديب الذي أخذ من كل فن بطرف ونهل من جميع أنواع المعرفة المتاحة آنذاك من غير أن يجد في ذلك وفي نقل ما نقل إلى الشعر ما يحرج إيمانه. فقد نقل عنه ابنه حمدان أنه أثناء تحويله كليلة ودمنة شعراً «كان يصلي ولوح موضوع بين يديه. فإذا صلى أخذ اللوح فملأه من الشعر الذي صنعه ثم يعود إلى صلاته»[2]. ولا شك أن هذه كانت طريقته في جميع نقوله. فهو كان متصالحاً مع الدين سواءً لجهة الثقافة الدينية، تلك التي نالها بالتحصيل أو بالوراثة، أو لجهة العبادات. وعديدة هي

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص٤٥١. Ch. Pellat, *Milieu*, p.221

(٢) الصولي، أخبار الشعراء، ص١.

الشهادات التي نقلها الصولي على حفظه للقرآن وعلمه بالفقه وتعبده وصلواته الليلية الكثيرة وتصدقه[1]. ويبدو أنه مال في أواخر حياته، كمحمد بن مناذر، لهجر الشعر باعتبار أن «القرآن أولى» كما يقول[2]. وعلى الجملة فالغالب على رأي معاصريه فيه أنه «كان جميل الطريقة حسن التدين متألهاً»[3].

(١) المصدر السابق، ص٢ و٣٧ و٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧. يقول:

قلت للحواري قد طوّلتَ إتعابى ... مالي وللشعر والقرآن أولى بي

مالي وللشعر لولا ما تكلفني ... وقد مضت حقبٌ لي بعد أحقابِ!

(٣) المصدر السابق، ص٢.

مُلحق
الزندقة والمجوسية والمزدكية
في العرب قبل الإسلام

يحتوي «كتاب المثالب» لهشام بن محمد السائب الكلبي على باب عنوانه «من كانت المجوسية واليهودية والنصرانية والزندقة دينه». يكتب أبو المنذر بالرجوع إلى معاصره الهيثم بن عدي الذي يعيد بدوره إلى ابن عباس: «وكانت المجوسية في بني تميم...» يلي ذلك ذكر خمسة رجال. ويتابع المصنف اليمني: «وكانت الزندقة في قريش». يلي ذلك أسماء خمسة من الرجال. قال مجاهد «فقلتُ لابن عباس وأنى وقعوا في الزندقة؟ فقال من الحيرة بتجارتهم فيلقون النصارى فيدارسونهم»[1].

وزعم إخباريون آخرون لا نعرفهم أن الحارث بن عمرو بن حُجر بن آكل المُرار أجاب دعوة الملك الفارسي قباذ إلى الزندقة التي دعا إليها مزدك[2].

مصنفون لاحقون مثل ابن حبيب وابن قتيبة وابن رستة والطبري والأصفهاني وابن حزم ونشوان الحميري وعشرات سواهم قاموا باختيار ما يناسبهم من هذه الروايات، كلٌ بحسب ما خضع له من الحوافز والاعتبارات. بعضهم اهتم بزنادقة قريش وبعضهم ألح على مجوسية هذا التميمي أو ذاك ومنهم من توقف عند علاقة الحارث الكندي بقباذ الملك. ففيما يخص المكيين مثلاً اكتفى ابن رستة بالقول «وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة» في حين أنه نقل الرواية عن

(١) هشام الكلبي، كتاب مثالب العرب، ص٦٨.

(٢) الأغاني، ج٩، ص٧٩.

التميمين المتمجسين بتمامها[1]. أما ابن حبيب فقد وضع زنادقة كتاب المثالب تحت عنوان «زنادقة قريش» وعرَّف ببعضهم وأضاف إليهم رجلين اثنين[2].

الزندقة في مكة

باحثون كثيرون في حياة محمد وفي أديان العرب قبل الإسلام، قديماً وحديثاً، توقفوا عند رواية الزندقة في قريش ـ بعضهم لم يعرف إلا النسخة المختزلة عند ابن رستة وابن قتيبة ـ وبنوا عليها فروضاً عريضة. وكان السؤال الذي ناقشوه يتعلّق بمعنى الزندقة. أن ابن الكلبي أشار بوضوح إلى معتقد ديني: «من كانت (...) الزندقة دينه». كما أن الزندقة تكمل في العنوان لائحة بأسماء الأديان: المجوسية واليهودية والنصرانية... ومن المعروف أن الكلبي قد صنّف في «أديان العرب» وفي جغرافيا الحيرة الدينية[3]، وأنه وصف بالزندقة في سياقٍ آخر المذهب المزدكي. من المشروع في هذا السياق أن نفسر الزندقة بالمانوية أو بمعتقد ديني مشابه. بيد أن سؤالين أكثر أهمية كانا أولى بالطرح بدءاً: من هم أولئك الزنادقة؟ وما هي القيمة الإخبارية لهذه الرواية؟ هذا هو موضوع اهتمامنا.

من هم أولئك «الزنادقة»؟ ليس يوجد مصنف واحد في سيرة نبي الإسلام أو في أنساب العرب أو في التفسير وأسباب النزول لا يعرفهم. فهم لم يكونوا من «الأحناف» الذين فارقوا دين قومهم أو من العبيد الأغراب أو من المجاهيل. إنهم بكل بساطة «عظماء» أو «أشراف» أو «سادات» مكة الذين سماهم القرآن «الملأ»! فالزنادقة الخمسة الذين ذكرهم الكلبي هم: عُقبة بن أبي مُعيط الأموي وأُبيّ بن خلف الجُمحي والنضر بن الحارث العبدري ومنبّه ونُبَيْه ابنا الحجاج السهميين والعاص بن وائل السهمي (والد عمرو بن العاص) والوليد بن المغيرة المخزومي (والد خالد بن الوليد). أما اللذان أضافهما ابن حبيب فهما صخر بن حرب الأموي (أبو سفيان والد معاوية) وأبو عزّة واسمه عمرو بن عبد الله الجُمحي.

---

(١) ابن رستة، الأعلاق، ص٢١٧.

(٢) ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش، ص٤٨٧-٤٨٨.

(٣) الفهرست، ص١٠٩ ينسب إليه «كتاب أديان العرب» و«كتاب الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب العباد».

أن أخبار هؤلاء المكيين ومحاولاتهم المستميتة لقتل الإسلام في المهد وحملاتهم في نصرة دين الآباء والمصير الذي انتهوا إليه تملأ صفحات السيرة. والتساؤل عما إذا كانوا مانويين أو من أتباع هذه الديانة الثانوية أو تلك يبدو في منتهى السُّخف. هؤلاء المكيون يدخلون في القرآن وفي سيرة ابن إسحاق تحت التسمية الشاملة «المشركون» أو «رؤوس الشرك» ومن تميَّز منهم بإيذاء النبي أو الاستهزاء بالتنزيل صُنِّف في باب «المؤذين» أو «المستهزئين» أو سوى ذلك من التسميات المشتقة من القرآن. فرواية الكلبي متأخرة إذن عن السيرة وموضوعة في العهد العباسي. لذا تجاهلها المفسرون وأصحاب السير والذين أرّخوا للإسلام المكي.

ليس من المستغرب أن يكتب مصنف من القرن الثاني مروياته في مصطلحات زمانه. وهو ما فعله بعض المصنفين في المقالات من غير سوء نية. ذاك أن معتقدات العرب كما وردت في الشعر وانتقاد المكيين لمبادئ الإسلام الناشئ وردودهم عليه كما حفظها القرآن كالطعن في نبوة محمد والزعم أن القرآن أساطير اكتتبها وعلى الأخص إنكار فكرة البعث بعد الموت لم تكن تبدو خارج السياق في القرن الثاني أو الثالث وما بعد ذلك. من المألوف في هذه الحال أن يوصف العرب والمكيون بالزندقة والدهرية والتعطيل. فهذه هي المصطلحات التقنية التي تفرض نفسها وخاصة الثاني والثالث منها. فلفظ الدهرية مأخوذ على وجه الدقة من قول المكيين كما جاء في القرآن: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» (الجاثية ٢٤). أما «التعطيل» فيعني إهمال الشريعة المؤسسة على الدين. من هنا يصف أبو عيسى الوراق في كتاب المقالات معتقدات المكيين بالدهرية والتعطيل[١] وغيره بالزندقة كمرادف للدهرية[٢]. يقول المعري مثلاً: «وبعض العلماء يقول أن سادات قريش كانوا زنادقة»[٣]. وبعد أن يفسر: «الزنادقة هم الذين يُسمُّون الدهرية لا يقولون بنبوةٍ ولا كتاب»[٤]، يكتب من غير أن يخفي ميله: «ولم تكن العرب في الجاهلية تُقدم على هذه العظائم والأمور غير النظائم

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥، ص١٥٦. قارن بالشهرستاني، الملل، ج٢، ص٢٣٥-٢٣٧ والمسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص١٠٣ وما بعدها.

(٢) المقدسي، البدء، ج٤، ص٣١.

(٣) المعري، الغفران، ص٤٢١.

(٤) المصدر السابق، ص٤٢٩.

بل كانت عقولهم تجنح إلى رأي الحكماء وما سلف من كتب القدماء إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبي»[1].

بيد أن استخدام مصطلحات الزندقة والدهرية والتعطيل في هذه المصنفات عام يتناول معتقدات العرب الجاهليين والمكيين بالإجمال من غير تخصيص هذا الفرد أو ذاك. فلماذا اختار الكلبي تلك المجموعة من «المشركين» دون سواهم لينعتهم بالزندقة؟

قد يكون ذلك مفهوماً في حالة النضر بن الحارث. فهذا الرجل تميَّز بحماسه وبحربه الفكرية ـ إذا صحَّ التعبير ـ على الإسلام. كان يبحث عند يهود المدينة كما تروي السيرة عن مسائل يُفحم بها، بظنه، محمداً. وقد خصه ابن إسحق، كما رأينا، بفقرة طويلة. ولنشاطه الدائب في مواجهة الإسلام نزلت في شأنه ثماني آيات منها «ومن الناس من يشتري لهو الحديث» (لقمان ٦)، ومنها «إذ تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» (القلم ١٥)[2]. وعلى ذمة الكلبي تعلَّم النضر في الحيرة، فضلاً عن قصص رستم واسفنديار، ضرب العود والغناء فعلَّم أهل مكة[3]. ثمَّة عناصر ثقافية وأخلاقية في سيرة الرجل تغري إخبارياً من أبناء القرن الثاني بالإحالة على الزندقة. ففي ما بعد ستساهم هذه العناصر في الخلط بين النضر بن الحارث المكي العبدري وبين النضر بن الحارث الطبيب الطائفي الثقفي ليصير عدو النبي المكي فيلسوفاً يواجه النبوة بالفلسفة[4]. وإذا كان الكلبي جعله زنديقاً فلويس شيخو اليسوعي الذي لا يختلف كثيراً عن الكلبي سيجعله ابناً للحارث بن كلدة الثقفي فيحوله وأباه إلى المسيحية[5].

من المحتمل أنه كان للكلبي النسابة أسبابه السياسية. عند التحقيق يتبين أن أولئك الزنادقة ينتمون إلى عبد الدار وجُمح وسهم ومخزوم. وكانت هذه البطون متحدة في «الأحلاف» في وجه «المطيبين» الملتفين حول بني عبد مناف. وكان

---

(١) المصدر السابق، ص٤٤٠.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٢٩٩-٣٠١ و٣٢٥ و٦٦٥.

(٣) هشام الكلبي، كتاب مثالب العرب، ص٣٤.

(٤) ابن أبي أصيبعة (٦٦٨/ ١٢٧٠)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص١٦٧ و١٦٩.

(٥) لويس شيخو، شعراء النصرانية بعد الإسلام. القسم الأوّل. الشعراء المخضرَمون، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٤، ص٦.

الخلاف بين الفريقين على إدارة الكعبة من حجابة وسقاية ورفادة. وكان يتولى ذلك الأحلاف[(١)]. فلما ظهرالإسلام اشتدت حدة الصراع بين الفريقين بعدما انضم بنو عبد شمس (بنو أمية) إلى الأحلاف. والأحلاف هم الذين حاربوا الإسلام بالدرجة الأولى ومؤلوا حملة بدر. وهذا يفسر أن معظم «الزنادقة» المكيين قتلوا في بدر أو أُسروا ثم قتلوا في طريق العودة إلى المدينة. فيما بعد انضم بنو الأحلاف إلى معاوية وغلبوا الهاشميين على السلطة. مع زوال الأمويين مال دعاة العباسيين إلى اعتبار الحكم الأموي امتداداً للجاهلية في الإسلام وإلى تكفير الأمويين وأعوانهم. ابن عباس الذي يرجع إليه الكلبي يمثل في هذا السياق مرجعية سياسية بأكثر مما يمثل سلطة معرفية. كما يمكن أن يُفهم إدخال أبي سفيان في لائحة الزنادقة من حيث هو رمز للحكم الأموي. والروايات التي كان يتداولها المتشيعون عن إلحاد وزندقة أبي سفيان وابنه معاوية ويزيد بن معاوية وعمرو بن العاص ومن تلاهم من السفيانيين وأعوانهم كثيرة جداً، روايات استخدمها العباسيون لإعلان «براءة الذمة ممن يذكر معاوية بخير» سنة ٢١١/٨٢٦ ولعن بني أمية على المنابر سنة ٢٨٤/ ٨٩٧.[(٢)] على ضوء ذلك يمكن اعتبار رواية الكلبي نوعاً من التحيين السياسي لتاريخ الإسلام المكي.

المجوسية في تميم

يقول الكلبي: «كانت المجوسية في بني تميم. وكان هلال التميمي بالبحرين مجوسياً. وكان الأقرع بن حابس المجاشعي مجوسياً. وكان سيبخت بن عبد الله التميمي مجوسياً. وكان أبو سُود جد وكيع بن أبي سود مجوسياً. وكان زُرارة بن عُدُس أبو حاجب بن زرارة مجوسياً». ابن حبيب الذي يرجع فيما خص بني تميم إلى أبي عبيدة يتجاهل هذه المثلبة. أما ابن قتيبة وابن رستة فيغفلان هلال التميمي وسيبخت بن عبد الله ويضيفان إلى اللائحة اسم حاجب بن زُرارة بن عُدُس[(٣)]. ابن حزم بدوره يضيف اسم لقيط بن زُرارة بن عُدُس[(٤)].

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص١٣١-١٣٢.

(٢) الطبري، تاريخ، ج^{4}III، ص٢١٧٠.

(٣) ابن رستة، الأعلاق، ص٢١٧. ابن قتيبة، المعارف، ص٦٢١.

(٤) ابن حزم، جمهرة، ص٤٥٨.

هلال التميمي وسيبُخت بن عبد الله هما من المجاهيل ولم يُعرف لهما عقبٌ في الإسلام. أما الباقون فكانوا، كلٌ في زمانه، سيد قومه وأحياناً سيد تميم كلها، أكبر قبائل نجد بل إحدى أكبر قبائل مُضر في القرن السادس. وإذا صدَّقنا شعراء تميم ورواتها فهؤلاء الرجال، وكان لعقبهم حضورٌ كبير في الإسلام لا سيما في البصرة، أبطال القبيلة وموضع مفاخرها. و«مناقبهم» و«أيامهم» تشكل المادة الأولى في الشعر الحماسي لجرير والفرزدق ومسكين الدارمي[1]. زُرارة بن عُدُس والأقرع بن حابس كانا، مثل الأكثم بن صيفي، من «حُكام» (مفردها «حَكَم») تميم الستة في عُكاظ[2]. وقد وفد الأقرع بن حابس وعطارد بن حاجب على النبي في المدينة في السنة التاسعة للهجرة. وفاخر عطارد، خطيب الوفد، النبي: «الحمد لله الذي له علينا الفضل والمن وهو أهله الذي جعلنا ملوكاً ووهب لنا أموالاً عظاماً نفعل فيها المعروف. وجعلنا أعز أهل المشرق وأكثره عدداً وأيسره عدة. فمن مثلنا في الناس؟ ألسنا برؤوس الناس وأولي فضلهم؟»[3]. واشترك الأقرع في فتح مكة وحُنين والطائف وقُتل من بعد في فتوح خراسان[4]. أما أبو سود فشهرته متأتية من شهرة وكيع بن حسان بن قيس بن أبي سود. فهذا اليربوعي كان على رأس آلاف التميميين في جند خراسان وتميَّز سنة ٩٦/ ٧١٥ بالفتك بقُتيبة بن مسلم الباهلي، قائد الجيش، وبأخوته[5].

كان مجال تميم الحيوي في شرقي نجد بين اليمامة وهجر غير خاضع للسلطة الفارسية في البحرين. غير أنه كان يتمدد خاصة في زمان الجدب إلى مشارف الحيرة. كما أن بطوناً من القبيلة الكبيرة انتشرت على أطراف المدن في البحرين

---

(١) حول زُرارة، أُنظر النقائض، فهرس الأعلام. حول لقيط الذي كان على رأس تميم يوم جبلة الذي شهد مقتله، النقائض، ج١، ص٢٢٧ و٦٥٤-٦٥٧ و٦٦١-٦٦٢ و٦٦٥؛ أبياته لابنته دُختنوس، ج٢، ص٦٦٥؛ ما أهداه كسرى، ج٢، ص٦٦٣. حول حاجب وعلاقته بملوك الحيرة، ج١، ص٦٦-٦٦٧؛ وقع في الأسر يوم جبلة ففادته القبيلة بألف ناقة، ج١، ص٣٧٩-٣٨٠؛ على رأس تميم يوم النسار، ج١، ص٢٣٨-٢٤٥، ويوم الجفار، ج٢، ص٧٩٠. وانظر أيضاً مقالة M.J.Kister, *E.I².*, III, p.51.

(٢) النقائض، ج١، ص١٣٩ و٢٦٤ و٢٦٥ و٧٠٠.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٥٦٠-٥٦٧.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٩، ص١٨٤-١٩٦.

(٥) النقائض، ج١، ص٣٤٣.

(والبحرين كان إسماً للشريط الساحلي الممتد من البصرة إلى عمان). وكانت تميم إذا جاعت أغارت على عمال كسرى ونهبت القوافل العابرة إلى اليمن. سوى أن علاقة رجالها بالساسانيين لم تكن غير ودية دائماً. وشعراء القبيلة ورواتها يدعون في مفاخراتهم أن زُرارة وأبناءه كانوا أصدقاء كسرى الذي منحهم كما يقول الفرزدق «تاج المُلك» وأكرمهم بالهدايا اعترافاً منه بأهميتهم. وزيارة حاجب بن زرارة لبلاط كسرى ورهنه قوسه الذي سيستعيده ابنه عطارد تحوّلت إلى أُسطورة في شعر الفخر[1]. عدا عن هذه الصلات الظرفية، كان لتميم علاقات مباشرة بالمجوس المستقرين في اليمامة وفي هَجر التي كان يحكمها مرزبان وبالبحرين التي كان يحكم العرب فيها لصالح الفرس، عند ظهور الإسلام، التميمي الدارمي المنذر بن ساوى[2]. فمن غير المستغرب أن يتأثر التميميون، مثل الأزد وعبد القيس، بالحضارة الساسانية. فمن البين أن الاسمين «سيبُخت» و«دُختنوس» اسم ابنة حاجب أو لقيط، فارسيان. ومن المحتمل أنه كان في تميم نساء من أصل فارسي[3]. غير أن تأثير المجوسية في تميم خاصة والعرب عامة، مقارنةً بأثر اليهودية والمسيحية، يبدو صفراً. ومن الصعب أن نعقل كيف يمكن لديانة إتنية خالصة كالمجوسية، ملتحمة ببنية إجتماعية مُعيَّنة، أن تنتشر بين البدو.

وأياً ما كان الأمر فلا يتعلّق الأمر في رواية الكلبي وملاحقها بتحوُّل فردي لهذا أو ذاك من رجال تميم المذكورين إلى ديانة أهورامزدا. فالبدو لا يعرفون الديانة الفردية. ونحنُ لا نجد أثراً لذلك في النقائض أو في السيرة أو في سواها من النصوص الإخبارية القديمة. نفترض أن الأصل هو تهمة بال«تمجُس» وردت هنا أو هناك في الشعر الذي هُجيت به تميم، أو بطناها دارم ويربوع على الأقل، في سياق «مثالبها» الكثيرة. وهذه الصفحة من مثالب تميم كان يسهر على حفظها ورعايتها وتغذيتها اليمنيون خاصة. وحتى في الحديث نجد أثراً للعصبية اليمنية

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٦٥ و٢٩٩ و٤٦٢-٤٦٤ وج ٢، ص٦٦٣.

(٢) ابن حبيب، المحبَّر برواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر (Ilse Lichtenstadter)، حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦١/ ١٩٤٢، ص٢٦٥. البلاذري، فتوح، ص٧٨.

(٣) النقائض، ج١، ص١٢٣ و٢١٩ وج ٢، ص١٠٨٦.

المناوئة لتميم[1]. فالسيرة تصور لنا بني تميم كجماعة من الأعراب الجُفاة الأجلاف[2]. وقصة ذي الخويصرة التميمي، أول الخوارج، مشهورة في كتب المقالات. يخبرنا الجاحظ من جهته أن الهيثم بن عدي الطائي كان يولِّد الحكايات والنوادر التي تتناول بالسخرية وجوه تميم كغالب بن صعصعة ووكيع بن أبي سود والأحنف بن قيس حليم العرب[3]. في سياق المثالب هذا يجب أن نفهم رواية الكلبي وما أراد بالمجوسية. ذلك أن المجوسية، خارج معجم المقالات وتاريخ الأديان، لفظٌ تحقيري مرتبط عند العرب بجملة من العادات. «التمجُّس» في الغالب هو تعظيم النار أو عبادتها من غير أن يكون هذا التعظيم مرتبطاً بالديانة الزرداشتية أو الخضوع السياسي لكسرى[4]. والـ«مجوسي» في الأدب ـ وقد لا يشار به دائماً إلى الفارسي أو الزرداشتي ـ هو الأعجمي النجس (بالنسبة إلى الطهارة الشرعية) الأغرل، عابد النار الذي يسافح أمه أو أخته[5]. واتهام أحد العرب بالتمجُّس يعني اتهامه بارتكاب سفاح المحارم. وهذا هو ما رآه ابن قتيبة ونشوان الحميري في تمجُّس حاجب بن زُرارة أو لقيط بن زرارة: وفد حاجب (أو زرارة وحاجب عند نشوان الحميري) على كسرى فرآهم ينكحون بناتهم وأمهاتهم فحذا حذوهم فنكح ابنته دختنوس ثم ندم[6]. والتمجُّس بمعنى سفاح المحارم نجده كثيراً في الهجاء. فجرير والفرزدق على سبيل المثال يتهمان بعض القبائل في الهجاء بممارسة «دين المجوس» بمعنى إتيان أمهاتهم وأخواتهم[7].

كما ذكرنا من قبل أن المثالب مُستخرجة من الشعر الهجائي. من المحتمل أن

(١) ينقل الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٦٤: «جاء نفر من بني تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا بني تميم ابشروا قالوا قد بشرتنا فأعطنا قال فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فجاءه أهل اليمن فقال لأهل اليمن يا أهل اليمن اقبلوا البشرى إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا قد قبلنا...».

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤، ص٥٦٠. والخبر متواتر أن الأعراب الذين نادوا النبي «من وراء الحجرات» (سورة الحجرات ٤) هم من بني تميم.

(٣) الجاحظ، البيان، ج٢، ص٢٣٦-٢٣٨ وج ١، ص٦٥.

(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٨١.

(٥) أُنظر مقالة A.Malvingen, "Madjus", *E.I.*², V, 1114-1118

(٦) ابن قتيبة، المعارف، ص٦٢١. نشوان الحميري، الحور العين، ص٢٥٧.

(٧) النقائض، ج١، ص٣٤٢ و٥٣٦.

بطوناً من تميم قد هُجيت بارتكاب «دين المجوس» وأن الكلبي قد حوّل الهجاء إلى مادة إخبارية. وهذا هو منهجه على كل حال في كتاب المثالب ومنهج جميع المصنفين في المثالب. فأبو عبيدة ـ وكان متحيزاً لتميم ـ يصور لنا الأقرع بن حابس الجاهلي، في تفسيره على النقائض، وفياً لدين اللات والعزى[1]. لكنه في كتاب المثالب باحتمال كبير يزعم أن جد عبد الرحمن بن الأشعث وأبا صُفرة الأزدي جد المهلبيين لم يكونا متمجسين فحسب بل كانا مجوسيين أصيلين: الأوّل «علجٌ من أهل فارس»، إسكاف، اسمه سيبخت بن ذكُر[2]. وكان الثاني مجوسياً فارسياً يدعى بسخره بن بهبوذان، حائك من أهل خارك، يعمل سائساً عند أحد الثقفيين قبل أن يدعي في العرب[3]. لقد استخرج أبو عبيدة حسب الأوّل ونسبه من بيت من قصيدة يمدح فيها الفرزدق الخليفة الأموي ويهجو الثائر اليمني[4]. ومما لا شك فيه انه استخرج أصل أبي صفرة وفصله من الهجاء الكثير الذي قيل في بني المهلب. من مراجع مشابهة بلا ريب متح الكلبي والهيثم بن عدي.

الحارث بن عمرو الكندي والمزدكية

يروي ابن حبيب أن ملك الفرس قباذ بن فيروز دعا وليه اللخمي المنذر بن امرئ القيس للدخول في الزندقة فأبى. فدعا الحارث بن عمرو الكندي فأجاب. فملّكه وطرد المنذر. وكان الحارث هذا ملكاً على كندة وكان كثيراً ما يغزو اللخميين ويقضم من ملكهم. فلما ملك أنو شروان رد المُلك إلى المنذر[5]. هذه الرواية سيستلهمها الأصفهاني في أخبار الشاعر امرئ القيس حفيد الملك الحارث[6] ومن بعده عدد وفير من المصنفين في التاريخ منهم على سبيل المثال حمزة الأصفهاني الذي ينقل كما يقول عن «كتاب أخبار كندة»: «ثم ملك بعده

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٤٤.
(٢) ابن رستة، الأعلاق، ص٢٠٥ نقلاً عن أبي عبيدة.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠٥-٢٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص٢٠٥.
(٥) ابن حبيب، المحبَّر، ص٣٦٩.
(٦) الأغاني، ج٩، ص٧٩.

الحارث المقصور حين وقع [؟] عنه قباذ بن فيروز لموافقة كانت على الزندقة فعظم لذلك سلطانه وفخم امره وانتشر ولده... وبقي الحارث ملكاً على قبائل معد حتى ملك انوشروان»[1]. ابن حبيب، وهو على ما نعلم أقدم من نقل هذه الرواية، لا يصرح بمصادره. أما الأصفهاني فيعيد إلى عددٍ كبير من أصحاب الأخبار دون أن نعرف ما نقل عن كل منهم. ولا نعرف من هو مصنف أخبار كندة.

إنها على كل حال تندرج في أخبار ملوك كندة وعلى وجه الخصوص الملك الحارث بن عمرو. المعطيات حول هذا الموضوع مختلفة جداً. يذكر هشام بن محمد الكلبي، في واحد من مصنفاته التي خصّصها لملوك اليمن لعله «ملوك كندة»[2]، هذه الرواية عن الملك الحارث، رواية نقلها بعض الإخباريين كما هي وأعادها أكثرهم إلى حدود معقولة: حين ملك تُبّع بن حسّان على اليمن بعث بابن أُخته الحارث بن عمرو بن حُجر الكندي في جيشٍ عظيم إلى بلاد معدّ فسار إلى الحيرة فقتل النعمان بن امرئ القيس المعروف بابن الشقيقة وأفلته المنذر بن النعمان. فذهب ملك آل النعمان وملك الحارث ما كانوا يملكون. وكان ملك الفرس آنذاك قباذ «وكان قباذ زنديقاً يظهر الخير ويكره الدماء ويداري أعداءه فيما يكره من سفك الدماء». فالتقى بالحارث واصطلحا على أن لا يجاوز العرب الفرات. ولمّا رأى الحارث ضعف قباذ واضطراب الملك عليه طمع بالسواد وأرسل إلى ملك اليمن: «إني قد طمعتُ في ملك الأعاجم... فاجمع الجنود وأقبل فإنه ليس دون ملكهم شيء لأن الملك عليهم لا يأكل اللحم ولا يستحل هراقة الدماء لأنه زنديق». وما لبث أن جاء التبع بجيوشه الجرارة فقتل ملك الفرس وزحف إلى خراسان فسمرقند فالصين...[3] وفي سياق آخر يقول الكلبي أنه لم يجد الحارث بن عمرو في كتاب أهل الحيرة الذي أحصوا فيه ملوكها. قال «وظني أنهم

---

(١) الأصفهاني حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، تحقيق J.M.E Gottwald مدينة ليبزيغ، ١٨٤٤، ص١٤٠.

(٢) الفهرست، ص١٠٩. ومن الواضح أن كتاب أخبار كندة الذي نقل عنه حمزة الاصفهاني ليس لابن الكلبي بسبب ما ورد فيه عن «الملك المقصور» فهو مخالف لما أخبر به الكلبي عن هذا الملك.

(٣) الطبري، عن هشام الكلبي، تاريخ، جI^2، ص٨٨١-٨٨٢ و٨٨٨.

إنما تركوه لأنه توثّب على الملك بغير إذنٍ من ملوك الفرس ولأنه كان بمعزل عن الحيرة التي كانت دار المملكة ولم يُعرف له مستقر وإنما كان سيارةً في أرض العرب»[١]. ذاك أن الكلبي اهتم بالحيرة بتاريخ ملوكها وأديرتها وصنّف فيه قائلاً أنه كان يستخرج ذلك من بيع الحيرة «وفيها ملكهم وأمورهم كلها»[٢].

أبو عبيدة يتحاشى التفاصيل. كان قباذ ملك الفرس ضعيفاً فوثبت ربيعة على المنذر الأكبر بن ماء السماء المعروف بذي القرنين فخرج هارباً ليموت في إياد. وترك ابنه المنذر. وخرجت ربيعة فجاءت بالحارث بن عمرو بن حُجر آكل المُرار الكندي فملكوه على بكر بن وائل وحشدوا له وقاتلوا معه فظهر على ما كانت العرب تسكن من أرض العراق وأبى قباذ أن يمد المنذر. فلما رأى المنذر ذلك وضع نفسه في حماية الحارث فحوّله إليه وزوجه ابنته هنداً وفرّق الحارث بنيه ملوكاً في قبائل العرب...»[٣] وفي مكان آخر تلتقي رواية أبي عبيدة بنقل معاصره الكلبي: أقام تبع ملك اليمن الحارث بن عمرو الكندي ملكاً على بكر بن وائل فضيّق الحارث الذي كان يقيم في بطن عاقل على المنذر بن ماء السماء ملك الحيرة حتى ألجأه إلى هيت وتكريت. وكان اللخمي يستنجد بملك الفرس فلا يمده فلم ير وسيلة إلا أن يخطب إلى الحارث ابنته هنداً فزوّجه الحارث إياها فتهادنا ورجع المنذر إلى الحيرة[٤].

هذا ما رووا عن الملك الحارث وعلاقته باللخميين وأوليائهم الفرس. أما الدراسات الحديثة عن مملكة كندة[٥] فيتبيّن منها أنه في منتصف القرن الخامس

---

(١) الأصفهاني حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ص١٠٨

(٢) هذا ما ينقله الطبري عنه، تاريخ، جI^2، ص٧٧٠.

(٣) النقائض، ج٢، ص١٠٧٢. والرواية بحذافيرها منسوبة في المُفَضّليات، ص٤٢٧، لهشام الكلبي (أبي المنذر)، المفضّل الضبي (حوالي ١٨٣/ ٧٩٩)، المفضليات بشرح الأنباري، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، أوكسفورد، ١٩٢١، ص٤٢٧.

(٤) النقائض، ج١، ص٢٦٧.

(5) G. Olinder, *The Kings of Kinda of the Family of Akil-Murar*, Leipzig-Lund, 1927, pp. 51-69.

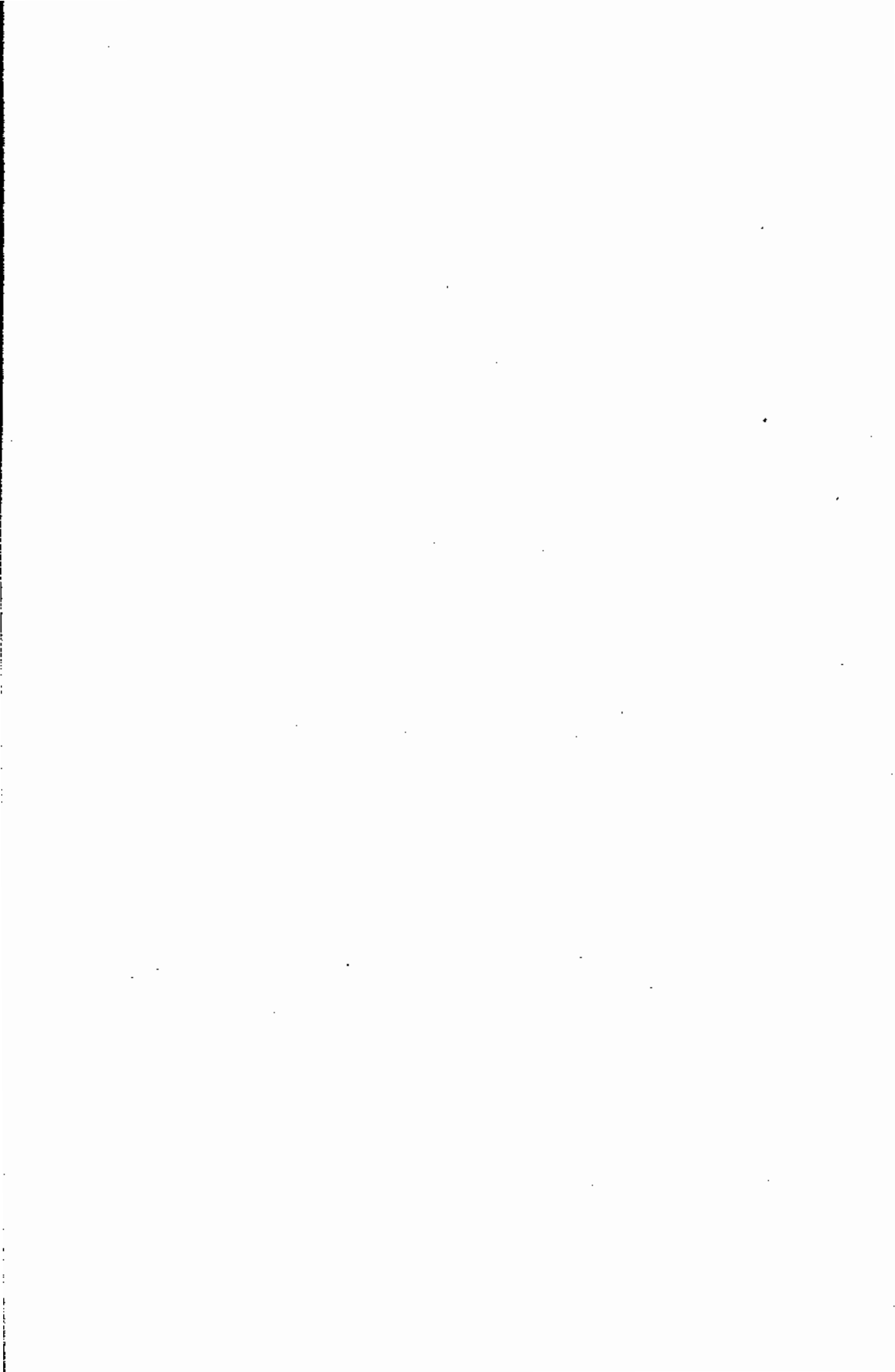
جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثالث، بغداد، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، ١٤١٣/ ١٩٩٣، ص٣١٥-٣٥٧. وعبد العزيز العزي، مملكة كندة في وسط الجزيرة العربية.=

أقامت كندة بالتحالف مع بكر وتغلب إمارة في غمر ذي كندة الواقع في الجنوب الغربي من نجد. وكان لهذه الإمارة من العلاقة بملوك حِمير ما كان للخميين من علاقة بالفرس والمناذرة بالبيزنطيين. وقد عرفت أوج قوتها وامتدادها مع الحارث بن عمرو الذي تملَّك من سنة ٤٩٠ إلى سنة ٥٢٩ تقريباً. فكان كما ذكروا بعيد المغار شديد السطوة. حاول التمدد في جميع الاتجاهات. ولم يتردَّد في الإغارة على البيزنطيين الذين اضطروا إلى عقد معاهدة معه سنة ٥٠٢. في هذا الوقت كان ملك الحيرة النعمان بن الأسود يشترك في حروب الفرس والبيزنطيين (من ٥٠٢ إلى ٥٠٦) لصالح الملك قباذ بن فيروز فقُتل في حصار الرها. لم تكن تنتظر قبائل بكر وتغلب أكثر من ذلك لتغير على العراق. حالة الاضطراب والفوضى التي غرقت فيها فارس على إثر انتشار الدعوة المزدكية كان لها ارتداداتها العنيفة على العراق إذ منعت قباذ من مساعدة اللخميين الذين توالوا على حكم الحيرة طوال الربع الأوَّل من القرن السادس. فاستضعفهم الحارث بن عمرو الكندي وحاصرهم وأخضعهم وقلَّص ملكهم إلى الحد الأدنى وراح يغير بكل ما توفَّر له من الإمكانات على السواد عابراً ما أمكنته الفرصة الفرات. حيال سطوة الكندي والقبائل المنضوية تحت لوائه وضعف الولي الفارسي لم يملك المنذر الثالث الملقب بذي القرنين وبابن ماء السماء إلا الاستجارة بكلب أو إياد ومهادنة الحارث فتزوَّج ابنته هند بنت الحارث. وكان عليه أن ينتظر سنة ٥٢٨ أو ٥٢٩. حينها فتك قباذ بالمزدكيين فأغاث اللخمي الذي تمكن من طرد الحارث واسترداد سيطرته على العراق ونفوذه على القبائل المجاورة.

بالعودة إلى ما نُقل عن «زندقة» الحارث بن عمرو يتبيَّن لنا أمام رواية حيرية مبسطة ترد لملوك الحيرة اعتبارهم وتفسر بلغة دينية حالة سياسية: استضعاف الكندي لملوك الحيرة المسيحيين على مرأى من قباذ الزنديق المتقاعس عن نصرة أوليائه. في الواقع إن التحوُّل إلى المزدكية خارج المعتقد الزرداشتي وخارج النظام السياسي الاجتماعي الفارسي القائم آنذاك هو من المحالات خاصة حينما يتعلَّق

=دراسة تاريخية آثارية. الرياض، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم الآثار والمتاحف، ١٤٢٥.
مروان شعيب، دولة كندة: نشأتها وتطورها وعلاقاتها داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. مكة المكرَّمة، دراسة ماجستير في التاريخ القديم، جامعة أم القرى، ١٤٢٦/٢٠٠٥.

الأمر بقبائل العرب. فالتحولات الدينية في مثل هذه الحال لا تحصل إلا على مستوى جمعي وفي شرط التداخل الاجتماعي. خلافاً للمنطق الذي أخذ به الكلبي حينما فسَّر ضعف قباذ بزندقته ونجاح الملك الكندي بالنقيض، تتوهم الرواية أن الحارث اعتنق المزدكية بمفرده من غير أن يتجاوز ذلك سريرته. هذا لأن ابنته هنداً اشتهرت بالدير الذي عمرَّته تخليداً لأيمانها المسيحي ولأنه لم يكن من أثر للمزدكية في حياة الملك الحارث وحياة أبنائه وسياستهم ولا في تقاليد القبائل التي انضوت تحت لوائه، قبيلة كندة الارستقراطية على الخصوص. وهذا يجعل منها رواية غير ذات قيمة على الإطلاق.



فهرس الآيات

المائدة	لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	٩٣	٢٦٠
المائدة	لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا	٩٣	٣٩٣
الأنعام	مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ	٣٨	٣٨٣
الأنعام	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ	٩٣	١٧٢
الأعراف	مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِن قَبْلُ	١٠١	٣٨٩
الأعراف	أَنَا خَيرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّار وَ خَلَقْتَهُ مِن طِين	١٢	٥٢٤
الأعراف	فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ	١٤٣	١٤٩
الأعراف	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ	١٧٢	٤٠٤
الأعراف	حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخَيَاط	٤٠	٣٨٤
الأنفال	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ	٣١	١٧٢
التوبة	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ.	١١٤	٣٤٢
يونس	قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	٣٨	١٧٣
هود	قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	١٣	١٧٣

هود	وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ	٤٤	١٩٣
هود	قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ	٤٤	١٩٦
هود	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ	٧٥	٣٤٢
الرعد	وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالآصالِ	١٥	٣٧٥
ابراهيم	وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ	١٥	٤٥٤
النحل	وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ	٦٨	
الإسراء	قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ	٨٨	١٧٤
الإسراء	قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ	٨٨	١٩٦
الإسراء	قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا	٨٨	١٧٥
الكهف	إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا	٥٧	١٢٩
الكهف	وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ	٥٨	١٢٩
الحج	النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ	١١	٥٥٨
النور	وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ .	٥٥	١٧٥
الفرقان	أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ	٤٥	٣٧٥-٣٧٦

الفرقان	هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورا	٥٣	٣٨٩ - ٣٩٠
الفرقان	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً	٥ - ٤	١٧٢
الشعراء	هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيم	٢٢٢ - ٢٢١	٣٦٢
القصص	قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	٤٩	١٧٣
العنكبوت	إن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون	٦٤	٣٨٣
الروم	الم * غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ	١ - ٢	١٧٥
الروم	فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا	٣٠	٣٧٧
لقمان	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ	٦	٥٧٤
السجدة	أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلاَ يَسْمَعُونَ	٢٦	٣٨٢ - ٣٩١
فاطر	وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إلا خَلا فِيهَا نَذِير	٢٤	٣٨٣
الصافات	فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	١٥٧	١٧٣
الزمر	اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ	٢٣	١٨١
الشورى	قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ	٢٣	٣٥٣

الشورى	إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	٤٢	٣٨٠
الزخرف	وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ	٨٤	٢٧٠
الجاثية	وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر	٢٤	٥٧٣
الأحقاف	قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	٤	١٧٣
الفتح	قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا	١٦	١٧٥
الحجرات	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ	١٣	٢٠١
ق	أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ	١٥	٣٨٧
الحديد	هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ	٣	٣٨٠
الحشر	لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ * وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	٢١	١٨١
الجمعة	قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	٦	١٧٥
الجمعة	وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ	٧ - ٦	١٧٥

القلم	إذ تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين	١٥	٥٧٤
القلم	أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ	٣٧	١٧٣
الجن	لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا	١٦	٣٨٩
اللإنسان	سلسبيل	١٨	٣٧٣
النبأ	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ	١	٣٣٩
النبأ	وجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا	١٠	٣٨٦
النجم	حَدَائِقَ وأَعنابًا	٣٢	٣٩٦
النجم	وهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحرينِ هذذَا عَذبٌ فُراتٌ وهَذا مِلحٌ أُجاجٌ وجَعَلَ بَينَهُما بَرزَخاً وحِجراً مَحجُوراً	٤٢	٣٩٥
النبأ	وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا	٩	٣٨٦
الانفطار	يَا أَيُّهَا الإنسَانُ ما غَرَّكَ بِرَبِكَ الكَرِيمِ الذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ	٧ - ٦	٣٩١
الانفطار	في أيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكبَكَ	٨	٣٨٣
الانفطار	يَا أَيُّهَا الإنسَانُ ما غَرَّكَ بِرَبِكَ الكَرِيمِ الذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ في أيِّ صُورَةٍ مَاشَاءَ ركَبك	٨ - ٦	٣٨٣
الغاشية	أَفَلا يَنظُرُون	١٧	١٤٠
التين	لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم	٤	٤٩١

فهرس الأحاديث

صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته	حديث	١٦٦
يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلاَ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلاَ لاَ فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلاَ لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلاَ لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلاَ أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلاَّ بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ ؟ قَالُوا: بَلَّغَ	خطبة حجة الوداع	٢٠١

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والأقوام والقبائل

فهرس الأماكن

فهرس الأشعار

قافية الهمزة

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
لم تقتحم بي دواعي النفس معصية	البسيط	ظلماءُ	أبو العتاهية	٣٣٨
جاء البشير مقدّمُ البشراء	الكامل	العظماءِ	ابن سيابة	٥٤٧

قافية الباء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
رأيت أباناً يوم فطر مصلياً	الطويل	الطربْ	المعذّل بن غيلان	٥٦٨
يدبر ما ترى ملك عزيز	الوافر	غابَا	أبو العتاهية	٣٣٠
طُبعت على ما فيَّ غير مُخيَّرٍ	الطويل	المهذّبا	بشار بن برد	٥٣٠
وكأن قساً في عكاظ يخطبُ	الكامل	يسهبُ	أبو تمام	١٩٤
إصدع نجيّ الهموم بالطَّربِ	المنسرح	العنبِ	الوليد بن يزيد	٤٤٠
تلعَّب بالخلافة هاشميٌّ	الوافر	ولا كتابِ	الوليد بن يزيد	٤٥٢

قافية التاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
ولو يتركني الحب	الهزج	وصليتُ	الوليد بن يزيد	٤٤٧
ولي في خصال الخير ضدٌّ معاند	الطويل	مانويتُها	أبو العتاهية	٣٣٧

قافية الثاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
إن كنتُ أرجوك إلى سلوة	السريع	لُبثي	عمر الخاركي	٤١٨
أصبح في أخلاقه كلها	السريع	الأدمثِ	حماد عجرد	٤٧٢

قافية الجيم

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
هل عليّ ويحكمُ	المقتضب	حَرَج	سيرين	١٥٠

قافية الحاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
أُشهد الله و الملائكة الأبرار	الخفيف	الصلاح	الوليد بن يزيد	٤٣٩

قافية الدال

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
أضحى فؤادُك يا وليد عَميدا	الكامل	صَبودا	الوليد بن يزيد	٤٤٧
وتعبد رأساً تُصلي له	المتقارب	تعبدُ	بشار بن برد	٤٩٠
نعم الفتى لو كان يعرف ربه	الكامل	حمادُ	حماد الزبرقان	٤٩٨
وفي كل شيء له آيه	المتقارب	واحدُ	أبو العتاهية	٣٣٠
وأنك معروفٌ ولست بموصوف	الطويل	بمحدودِ	أبو العتاهية	٣٣٠
راح الشقيُّ على ربع يسائله	البسيط	البلدِ	أبو نواس	٤٢٠
لو كنتُ زنديقاً عُمار حبوتني	الكامل	محمَّدِ	عمارة بن حربية	٤٢٤
ليت حظي اليوم	مجزوء الرمل	وزادِ	الوليد بن يزيد	٤٤٨
سُميتَ عبد الرأس من حُبِّه	السريع	والبادِي	بشار بن برد	٤٩٠

قافية الراء

أدرِ الكأس يميناً	مجزوء الرمل	ليسار	أبو نواس	٥٤٣
إبليس أفضل من أبيكمْ آدمِ	الكامل	الأشرار	بشار بن برد	٥٢٥
لا مؤمن يُعرف إيمانه	السريع	الكافر	حماد عجرد	٤٧٢
باح لساني بمضمرِ السرِّ	المنسرح	بالدهر	صالح بن عبد القدوس	٢٩٣
أصبحتُ جمٌ بلابل الصدرِ	الكامل	غمرِ	صالح بن عبد القدوس	٢٩٢
مما جناهُ على أبي حسن	الكامل	بكرِ	مطيع بن إياس/ ديك الجن	٢٩٣
أصبحت جمٌ بلابل الصدرِ	الكامل	عصرِ	مطيع بن إياس	٢٩٣
عاذلتي بالسفاه والزجر	المنسرح	أمري	أبو نواس	٤١٧
تَعلل بالمنى إذ أنت حيٌ	الوافر	خمر	أبو نواس	٤١٨
إن دهراً ركبتَ فيه على بغل	الخفيف	الأمير	عمرو بن السندي	٤٨٨
رأيت العيش يجمعه ثلاث	الوافر	السرور	أبان اللاحقي	٥٦٣
غصب المسكين زوجته	المديد	درِهِ	صالح بن عبد القدوس	٢٩٥

قافية الزاي

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
إذا ما استجزت الشك في بعض ما ترى	الطويل	أجوزُ	أبو العتاهية	٤١٩

قافية السين

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
• قد قابلتنا الكؤوس	المجتث	النحوسُ	والبة بن الحباب	٤٩٥
إني لجأتُ إليك من فزع	الكامل	لَبس	علي بن الخليل	٥٠٣
للماء في حافاتها حببٌ	الكامل	الفُرسِ	علي بن الخليل	٥٠٤
وعودهُ أكرمُ من عوده	السريع	جنسِه	حماد عجرد	٤٩١

قافية الطاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
شربتُ وفاتك مثلي جموح	الوافر	بالبواطِي	والبة بن الحباب	٤٩٥

قافية العين

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
لكل إمرئ رأيان رأي يكفه	الطويل	ينازعُ	أبو العتاهية	٣٣٧
وتقول بوزع قد دببتَ على العصا	الكامل	بوزع	جرير	٤٩٧
لقد جرّ نفعاً فقدنا لك أننا	الطويل	الجزع	ابن المقفع	٤٧٣
عللاني بمزهر ويراعه	الخفيف	ساعة	عمر الخاركي	٤١٨

قافية الفاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
يابن زياد يا أبا جعفرِ	السريع	ما تخفِي	ابن مناذر	٤٢٨

قافية القاف

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
كم عاقلٍ عاقلٍ أعيتْ مذاهبه	البسيط	مرزوقًا	ابن الروندي	١٢٩
أتحب الغداة عتبة حقاً	الخفيف	فعرقًا	أبو العتاهية	٣٠٨
يا وليد الخنا تركت الطريقا	الخفيف	عميقًا	حمزة بن بيض الحنفي	٤٥٠
تجمَّع فيه الحُسن حتى انتهى بها	الطويل	تزندقًا	البحتري	٤١٤
زعم الزاعمون أن حسين بن عبيد	الخفيف	زنديقُ	البلاذري	٤٢٣
هذا زمان قد تعوَّد أهله	الكامل	يتصدَّقُ	أبو العتاهية	٣٣٦
لو أنَّ ماني وديصاناً وعصبتهمْ	البسيط	زنديقُ	مساور الوراق	٤٨٦

قافية الكاف

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
أقول لذي طربٍ فاتك	المتقارب	نسكهِ	يحيى بن زياد	٤٧٢
دع النسك ويحك لا تبغهِ	المتقارب	فتكهِ	يحيى بن زياد	٤٧٣

قافية اللام

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
ليتَ أشياخي ببدر شهدوا	الرمل	الأسَل	ابن الزبعرى	٤٥٢
ما العيشُ إلا في المدام	مجزوء الكامل	القُبلْ	والبة بن الحباب	٤٩٥
يا ابن نهيا رأسٌ عليَّ ثقيل	الخفيف	جليلُ	بشار بن برد / جماد عجرد	٤٩٠
ما العيش إلا سماعُ محسنةٍ	المنسرح	ثملاَ	الوليد بن يزيد	٤٥٣
نزِّه صبوحك عن مقال العُذّلِ	الكامل	السلسل	علي بن الخليل	٥٠٢

اسقني واسق خليلي	مجزوء الرمل	الطويل	آدم بن عبد العزيز	٥٥٠
إن المليك رآك أحسن خلقه	الكامل	جمالَك	أبو العتاهية	٣٣٨
وهذا جميل على بغله	المتقارب	رجلِهِ	أبو الشمقمق	٤٨٧

قافية الميم

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
ناوليني الرمح قد طال	مجزوء الرمل	جمامِي	أبو دلف	٤١٩
جنبيني الدرع قد طال	مجزوء الرمل	جمامِي	الفضل الرقاشي	٤١٩
أيوعدنا ابن كبشة أن سنحيا	الوافر	هام	مجهول	٤٥٣
وقرتُ على المشيبِ فلبس مني	الوافر	المدام	علي بن الخليل	٥٠٣
اسقني يا أسامه	مجزوء الخفيف	مدامَه	رَوح بن أبي همّام	٤١٦

قافية النون

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
وما شر الثلاثة أمّ عرو	الوافر	تصبحينَا	بشار بن برد	٥٢٥
اسقني واسق غصينا	مجزوء الرمل	دَينا	آدم بن عبد العزيز	٥٤٩
لهف نفسي على الزمان وفي	الخفيف	الأزمانُ	الهيثم بن عدي	٤٧٣
لكل إنسان طبيعتان	الرجز	ضدّان	أبو العتاهية	٣٣٧
هذا زمانٌ ألحَّ الناسُ فيهِ على	البسيط	المساكين	أبو العتاهية	٣٣٦

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
يا عُتبُ ما أنتِ إلا بدعة خُلقت	البسيط	طين	أبو العتاهية	٣٣٩
جالست يوماً أبانا	المجتث	أبانِ	أبو نواس	٤٢٥
حبّذا ليلتي بدير بَوَنّا	الخفيف	ونُغنّى	الوليد بن يزيد	٤٤٨
لا يلهينك غير ما	مجزوء الكامل	فانِي	مطيع بن إياس	٤٧٧
اخلعْ عذارك في الهوى	مجزوء الكامل	الدنان	مطيع بن إياس	٤٧٨
لا يُصلي ولا يصومُ ولا	الخفيف	القرآن	حماد عجرد	٤٩١
مالي من حاجة في النبيذ	المتقارب	اللبن	شراعة بن الزندبود الكوفي	٥٠١
والله لولا أن أخافَ الردى	السريع	سبحانَكْ	أبو العتاهية	٣٣٩

قافية الهاء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
يا رب لو أنسيتنيها وهي	السريع	أنسهَا	أبو العتاهية	٣٣٨
لم تخل أفعالنا اللاتي نذل بها	البسيط	معانيهَا	صالح بن عبد القدوس	٢٨٥
إن المنية قد أمهلتك عتاهي	الكامل	ساهِي	ابراهيم بن المهدي	٣٤١
أصلح فساداً من سريرتك التي	الكامل	الله	إبراهيم بن المهدي	٣٤٢

قافية الياء

مطلع البيت	البحر	القافية	الشاعر	الصفحة
إذا متُّ يا أم الحُنيكل فانحكي	الطويل	تلاقيا	الوليد بن يزيد	٤٥٣

اسقني يا معاوية	مجزوء الخفيف	ثمانيّة	آدم بن عبد العزيز	٥٤٩
عجباً لتصريف الأمور	مجزوء الكامل	كراهيّة	علي بن الخليل	٥٠٢

جريدة المصادر والمراجع

لم نثبت في هذه الجريدة إلا الكتب التي عُدنا إليها أكثر من ثلاث مرات. ما سواها ذكرنا مواصفاته حيثما ورد للمرّة الأولى.

مصنفات عربية

ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الحنظلي الرازي (٣٢٧/٩٣٩)

كتاب الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد الدكن ـ الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١/١٩٥٢

ابن أبي الحديد أبو حامد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (٦٥٦/١٢٥٨)

شرح نهج البلاغة، عشرون جزءاً في أربعة مجلدات. القاهرة، ١٣٢٩.

ابن بابويه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين المشهور بالشيخ الصدوق (٣٨١/٩٩١)

التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨.

ابن الجراح أبو عبد الله محمد بن داود (٢٩٦/٩٠٩)

الورقة، تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار أحمد فراج، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣

ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (٥٩٧/١٢٠٠)

المنتظم: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد ومصطفي عبد القادر عطا، مراجعة نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢/١٩٩٢

تلبيس إبليس، تحقيق أحمد المزيد، الرياض، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/٢٠٠٢

ابن حجر أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ٨٥٢/١٤٤٩)
لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غُدّة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/٢٠٠٢

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي (٤٥٦/ ١٠٦٤)
الفِصل: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عُميرة، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤١٦/١٩٩٦.
جمهرة: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، ١٣٦٨/١٩٤٨.

ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١/ ١٢٨٢)
وَفيات الأعيان: **وَفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢.

ابن رستة أبو علي أحمد بن عمر (أوائل القرن الهجري الرابع/القرن العاشر للميلاد)
الأعلاق النفيسة، المجلد السابع، تحقيق دي خويه، مطابع بريل، ليدن، ١٨٩١

ابن رشيق القيرواني أبو علي الحسن الأزدي (٤٥٦/ ١٠٦٤)
العمدة: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٤

ابن سعد أبو عبد الله محمد (٢٣٠/ ٨٤٥)
الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨. وما سقط منه نعود إليه في:
الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٢١/٢٠٠١

ابن طيفور أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر (٢٨٠/ ٨٩٣)
كتاب بغداد، تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزت العطار الحسيني، القاهرة، ١٣٦٨/١٩٤٩

ابن عبد ربه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨/ ٩٤٠)
العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة وعبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/١٩٨٣

ابن عدي أبو أحمد عبد الله الجرجاني (٣٦٥/ ٩٧٦)

الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض وعبد الفتاح أبو سنة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٧

ابن العديم كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (٦٦٠/ ١٢٦٢)

بغية الطلب: بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨

ابن عراق أبو الحسن علي بن محمد الكناني (٩٦٣/ ١٥٥٦)

تنزيه الشريعة: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١/ ١٩٨١

ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٥٧١/ ١١٧٥)

تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.

ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦/ ٨٨٩)

عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٣/ ١٩٢٥.

المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.

تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣/ ١٩٧٢

الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧.

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (٧٧٤/ ١٣٧٢)

البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨/ ١٩٨٨

ابن المرتضى أحمد بن يحيى (٨٤٠/ ١٤٣٧)

طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر، (Susanna Diwald - Wilzer)، فيسبادن ـ بيروت، فرانز شتاينر، ١٣٨٠/ ١٩٦١

ابن المعتز أبو العباس عبد الله (٢٩٦/ ٩٠٨)

طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨.

ابن المقفع أبو محمد عبد الله (روزبه بن داذويه)

رسالة في الصحابة، في «رسائل البلغاء» (ص١٢٠ ـ ١٣١) تحقيق محمد كرد علي، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى مصطفى البابي الحلبي، ١٣٣١/١٩١٣

الأدب الصغير، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، جمعية العروة الوثقى الخيرية الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٢٩/١٩١١.

ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (٣٨٠/ ٩٩٠)

الفهرست: كتاب الفهرست في أخبار العلماء، تحقيق رضا تجدّد، طهران، ١٣٩١/ ١٩٧٧

ابن هشام أبو محمد عبد الملك (٢١٣/ ٨٢٨)

السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥/ ١٩٥٥

أبو العتاهية أبو إسحق إسماعيل بن القاسم (٢١١/ ٨٢٦)

ديوان: أبو العتاهية. أشعاره وأخباره، تحقيق شكري فيصل، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٤/ ١٩٦٥

أبو نواس أبو علي الحسن بن هاني الحكمي (آخر القرن الهجري الثاني/ الثامن للميلاد)

ديوان، تحقيق إيفالد فاغنر وغريغوار شولر (Ewald Wagner وGregor Schoeler)، بيروت ـ برلين ـ فيسبادن، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار فرانز شتاينر ـ دار النشر «الكتاب العربي»، دار النشر كلاوس شفارتس فرلاغ، ١٩٧٢ ـ ٢٠٠٦

أبو هفان عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي (منتصف القرن الهجري الثالث/ التاسع للميلاد)

أخبار أبي نواس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، مكتبة مصر، ١٣٧٣/ ١٩٥٣

الاسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد (٤٧١/ ١٠٧٨)

التبصير في الدين: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/ ١٩٨٣

الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤/ ٩٣٦)

مقالات: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، برلين، دار كلاوس شفارتس فرلاغ، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.

الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين (٩٦٧/٣٥٦)

الأغاني: كتاب الأغاني، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٩٤

الأغاني الجزء السابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨/١٤٢٩.

مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، قم، دار الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٤١٦.

الديارات، تحقيق جليل العطية، لندن ـ قبرص، دار الساقي، ١٩٩١.

الأعسم عبد الأمير

تاريخ ابن الريوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٥.

ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، مجلدان، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

الأعظمي محمد حسن

الحقائق الخفية: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.

البحتري أبو عبيدة الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي (٨٩٧/٢٨٤)

الحماسة، تحقيق لويس شيخو، بيروت، ١٩١٠.

البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجُعفي (٢٥٦/ ٨٧٠)،

الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.

خلق أفعال العباد: خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، في «عقائد السلف» (ص١١٧ ـ ٢١٨)، تحقيق علي سامي النشّار وعمار جمعة الطالبي، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧١.

بشار بن برد أبو معاذ (١٦٨/ ٧٨٥)

ديوان، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الأوّل، الجزائر، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧. الأجزاء الثاني والثالث والرابع، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠ ـ ١٩٦٦

البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (١٠٣٧/٤٢٩)

الفرق: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨

الملل والنحل، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٠.

البلاذري أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩/ ٨٩٢)

أنساب: **جُمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧/١٩٦٦

فتوح: **فتوح البلدان**، تحقيق دي خويه، ليدن، مطابع بريل، ١٨٦٦.

البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي (٤٤٠/١٠٤٨)

الآثار: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق ساخاو، ليزيغ، ١٨٧٨

الهند: **في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر آباد الدكن، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٧/١٩٥٨

رسالة: **رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي**، تحقيق بول كراوس، باريس ١٩٣٦

البيهقي إبراهيم بن محمد (النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع للميلاد)

المحاسن والمساوئ، تحقيق فريدريك شوالي، جيسن، ألمانيا، ١٩٠٢.

التستري محمد تقي (١٤١٥/ ١٩٩٥)

قاموس: **قاموس الرجال في تحقيق رواة الشيعة ومحدثيهم**، طهران، ١٩٥٩ ـ ١٩٧٠.

التوحيدي أبو حيان علي بن محمد بن العباس (حوالي ٤١٤/ ١٠٢٣)

أخلاق الوزيرين: **أخلاق الوزيرين «مثالب الوزيرين الصاحب بن عبّاد وابن العميد»**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت، دار صادر، ١٤١٢/ ١٩٩٢

البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨

الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩/ ١٩٩٨

الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (٤٢٩/ ١٠٣٨)

ثمار القلوب: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥

الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥/ ٨٦٩)

الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨/١٣٥٦

البيان: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة، ١٩٩٨/١٤١٨

البخلاء، تحقيق طه الحاجري، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٥٥/١٣٧٤ دار الجيل، ١٩٩١/١٤١١.

البرصان: كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الجيل، ١٩٩٠/١٤١٠

حجج النبوة في «رسائل الجاحظ» (ص١١٧ ـ ١٥٤) وهي رسائل منتقاة من كتب الجاحظ لم تنشر قبل الآن. جمعها ونشرها حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٣٣/١٣٥٢

ذم أخلاق الكتاب في «رسائل الجاحظ» الجزء الثاني (ص١٨٧ ـ ٢٠٩)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٩/١٣٩٩

كتاب المعلمين على هامش كتاب الكامل للمبرد، ج١ (ص١٧ ـ ٣٣)، القاهرة، ١٣٢٣/١٩٠٥

جرير أبو حرزة ابن الخطفى (٧٣٢/١١٤)

ديوان: ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، المجلّد الأوّل، تحقيق نعمان محمد أمين طه، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩.

الجريري أبو الفرج المعافي بن زكريا النهرواني (١٠٠٠/٣٩٠)

الجليس الصالح: الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣/١٤١٣.

جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين (٧٦٥/١٤٨) [المنتحل]

الهفت الشريف، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٩٧٧

توحيد المفضل في «بحار الأنوار»، ج٣، ص٥٧ ـ ١٥١.

كتاب الهليلجة في «بحار الأنوار» ج٣، ص١٥٢ ـ ١٩٨.

الجهشياري أبو عبد الله محمد بن عبدوس (٩٤٢/٣٣١)

الوزراء: كتاب الوزراء والكتاب، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٤٠٨/ ١٩٨٨

الحُصري أبو إسحاق إبراهيم بن علي القيرواني (٤٥٣/ ١٠٦١)

زهر الآداب: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك ومشاركة متأخرة لمحمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٠/ ١٩٣١، تصوير دار الجيل ببيروت، الطبعة الرابعة، من غير تاريخ.

الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (٤٦٣/ ١٠٧١)

تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢.

خليفة بن خياط أبو عمرو العُصفري (٢٤٠/ ٨٥٤)

تاريخ: كتاب التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، الرياض، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥

الخياط أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (آخر القرن الهجري الثالث/ القرن التاسع للميلاد)

الانتصار: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق نيبرج، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤/ ١٩٢٥

الدارمي أبو سعيد عثمان بن سعيد السجستاني (٢٨٠/ ٨٩٣)

الرد على الجهمية، في «عقائد السلف» (ص٢٥٥ ـ ٣٥٦)، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧١

الرد على المريسي: الرد على المريسي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، في «عقائد السلف» (ص٣٥٩ ـ ٥٦٥)، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧١

الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨/ ١٣٤٨)

سير أعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد معروف وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٧/ ١٩٩٦

ميزان الاعتدال: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٢/ ١٩٦٣.

تاريخ الإسلام: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

رفاعي احمد فريد

عصر المأمون، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٦/ ١٩٢٧

الزبير بن بكّار أبو عبد الله (٢٥٦/ ٨٦٩)

جمهرة نسب قريش: جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٣٨١.

الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦/ ١٩٩٦.

الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (٣٣٧/ ٩٤٨)

أخبار: أخبار أبي القاسم الزجاجي، تحقيق عبد الحسين المبارك، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام العراقية ـ دار الرشيد، ١٩٨٠

الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر (٥٣٨/ ١١٤٣)

ربيع الأبرار: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩٢

السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (٩١١/ ١٥٠٥)

اللآلئ المصنوعة: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، من غير تاريخ.

الشابشتي أبو الحسن علي بن محمد (٣٨٨/ ٩٩٨)

الديارات، تحقيق كوركيس عواد، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (٥٤٨/ ١١٥٣)

الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩٥/ ١٩٧٥

الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك (٧٦٤/ ١٣٦٣)

الوافي: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠.

صفوت أحمد زكي

جمهرة رسائل العرب: جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧

الصولي أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله (حوالي ٣٣٥/٩٤٦)

كتاب الأوراق. أخبار الشعراء، تحقيق هيورث دن، القاهرة، مكتبة محمد أمين الخانجي. مطبعة الصاوي، الطبعة الأولى، ١٩٣٤.

كتاب الأوراق. أشعار أولاد الخلفاء، تحقيق هيورث دن، مطبعة الصاوي، القاهرة، ١٣٥٥/١٩٣٦

الطبرسي أبو منصور أحمد بن علي (أوائل القرن الهجري السادس/الثاني عشر للميلاد)

الاحتجاج، تحقيق السيد محمد باقر الخرسان، النجف، دار النعمان، ١٣٨٦/ ١٩٦٦.

الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠/ ٩٢٣)

تاريخ: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي خويه، ليدن، مطابع بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١.

القاسم بن ابراهيم بن إسماعيل الرسي (٢٤٦/ ٨٦٠)

الرد: الرد على الزنديق ابن المقفع اللعين في Michelangelo Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di ibn al-Muqaffa contro il Corano confutato da Al-Qasim b. Ibrahim*, Accademia Naz.dei Lincei, Collana: Fondazione Leone Caetani, Roma, 1927. pp.8-60.

والرد موجود أيضاً في:

مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، دراسة وتحقيق عبد الكريم أحمد جدبان، صنعاء، دار الإمام زيد بن علي، الطبعة الثانية، ٢٠١٢، ص١٣٣ ـ ١٩٠

القاضي عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد الهمداني (٤١٥/ ١٠٢٥)

تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٨٦/١٩٦٦

المغني: المغني في أبواب التوحيد والعدل. الفرق غير الإسلامية (الجزء الخامس)، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥.

النظر والمعارف (الجزء الثاني عشر)، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥.

فضل الاعتزال: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣/ ١٩٧٤

القمي أبو القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري (٣٠١/ ٩١٤)

مقالات: كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران، مطبعة حيدري، ١٩٦٣.

كرد علي محمد

رسائل البلغاء القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي، ١٣٣١/ ١٩١٣

أمراء البيان. الجزء الأوّل القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٤٨

الكشي أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز (حوالي ٣٤٠/ ٩٥١)

رجال: معرفة أخبار الرجال، بومباي، المطبعة المصطفوية (طبعة حجرية) ١٣١٧/ ١٩٠٠

الكليني أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (٣٢٨/ ٩٤٠)

الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨١/ ١٩٦١

الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (٣٣٣/ ٩٤٤)

كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، بيروت، دار صادر واستنبول مكتبة الإرشاد، ١٤٢٢/ ٢٠٠١

المُبَرِّد أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥/ ٨٩٨)

الكامل: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧/ ١٩٩٧

المجلسي محمد باقر بن محمد تقي (١١١١/ ١٦٩٩)

بحار الانوار: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣

محمد بن الليث أبو الربيع (حوالي ٢٠٠/ ٨١٦)

جواب قسطنطين: جواب قسطنطين عن الرشيد في «عصر المأمون» لأحمد فريد رفاعي، ج٢، ص١٨٨ ـ ٢٣٦

المرتضى الشريف أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي العلوي (٤٣٦/ ١٠٤٥)

الأمالي: الأمالي أو غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٧٣/ ١٩٥٤.

المرزباني أبو عبيد الله محمد بن عمران (٣٨٤/ ٩٩٤)

معجم الشعراء، تحقيق ف. كرنكو (Fritz Krenkow)، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٣٥

الموشح: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء القاهرة، جمعية نشر الكتب العربية، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٣

المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (٣٤٦/ ٩٥٧)

مروج الذهب: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق يوسف أسعد داغر، دار الاندلس، بيروت، ١٩٦٥. أعادت طبعه دار الهجرة، قم، ١٤٠٩

التنبيه والإشراف، تحقيق عبد الله الصاوي، القاهرة، دار الصاوي للطبع والنشر والتأليف، ١٣٥٧/ ١٩٣٨

المعري أبو العلاء أحمد بن سليمان (٤٤٩/ ١٠٥٧)

الغفران: رسالة الغفران ومعها نص محقق من رسالة ابن القارح، تحقيق عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٧.

المقدسي مطهّر بن طاهر (بعد ٣٥٥/ ٩٦٦)

البدء: البدء والتاريخ، تحقيق كلمان هوار (Clément HUART)، باريس ١٨٩٩ ـ ١٩٠١

الناشئ الأكبر أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباري (٢٩٣/ ٩٠٦)

مسائل الإمامة: مسائل الإمامة وهو الكتاب الأوّل من كتاب فيه أصول النحل التي اختلف عليها أهل الصلاة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق يوسف فان إس (Josef van Ess)، تحت عنوان (*Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nasi' al-Akbar*)، المعهد الألماني للأبحاث

الشرقية، بيروت ـ فيزبادن، ١٩٧١. يبدو أن الكتاب منحول وأن مصنفه الحقيقي من أبناء النصف الأوّل من القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد.

النجاشي أبو العباس أحمد بن علي (١٠٥٨/٤٥٠)

رجال: **كتاب الرجال** طهران. من غير تاريخ وطبعة قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة السادسة، ١٤١٨.

نشوان الحميري أبو سعيد بن سعيد (١١٧٧/٥٧٣)

الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٤٨

النقائض: كتاب النقائض. نقائض جرير والفرزدق برواية محمد بن حبيب عن أبي عبيدة. تحقيق Anthony Ashley BEVAN ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٥.

النوبختي أبو محمد الحسن بن موسى (آخر القرن الهجري الثالث/التاسع للميلاد)

فرق: **فرق الشيعة**، تحقيق هلموت ريتر وتعليق محمد صادق بحر العلوم، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩/١٣٨٩.

النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (١٣٣٣/٧٣٣)

نهاية الأرب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق جماعة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ / ١٤٢٤

هالم هاينس (Heinz Halm)

الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش مراجعة سالمة صالح، كولونيا المانيا، دار الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣

وكيع أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي (٩١٨/٣٠٦)

أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٤٧/١٣٦٦

الوليد بن يزيد أبو العباس (٧٤٤/١٢٦)

ديوان، جمع وترتيب ف. جبريالي مصدّر بمقدّمة بقلم خليل مردم، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٣٧/١٣٥٥

ياقوت أبو عبد الله شهاب الدين بن عبد الله الحموي الرومي (١٢٢٨/٦٢٦)

إرشاد الأريب: **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧/١٩٧٧.

اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (٢٨٤/٨٩٧)

تاريخ، تحقيق هوتسما، ليدن، مطابع بريل، ١٨٨٣.

كتاب البلدان، تحقيق جينبول، ليدن، دار بريل، ١٨٦٠.

مشاكلة الناس لزمانهم: مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر، تحقيق مضيوف الفرا، قطر، جامعة قطر، ١٩٩٣.

مراجع غير عربية

BEO *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut français de Damas, Damas

E.I[1] *Encyclopédie de l'Islam*, 1ère éd., Leyde, 1923 - 1950

E.I[2] *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., Leyde - Paris, 1960 et suiv.

F. Gabrieli *Opera* "L'Opera di Ibn al - Muqaffa'", in *RSO*, t.13 (1932), pp.197 - 247.

Zandaqa "La "zandaqa" au 1er siècle abbaside", in: *L'élaboration de l'islam*, Paris, 1961

S.D. Goitein *A Turning* "A Turning - Point in The History Of The Muslim State (Apopos of the Kitab al - Sahaba of Ibn al - Muqaffa')", *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde, 1966, pp 149 - 167

Ch.Pellat, *Milieu* *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, 1953

RSO *Rivista degli Studi Orientali*, Rome

G.H.Sadighi *Mouvements* *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*, Paris, 1938

G.Vajda *Zindiqs* "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside" in *RSO*, t.17 (1937), pp.173 - 229.

الفهرس